

الكنز
عبد القادر محمّد

الفلسفة الصوفية في الإسلام

مصادرها ونظرياتها ومكانها من الدين والحياة

الطبعة الأولى ١٩٦٦ — ١٩٦٧
مطبعة المعرفة عمارة التأمين — القاهرة

الفلسفة الصوفية في الاسلام

اهداء

إلى ولدى العزيز هانى
تبصرة وذكرى

عبد القادر محمود

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمة

كان أول ما لفت نظري ودفعني لبحث موضوع الفلسفة الصوفية في الإسلام ، ما ذكره الأستاذ نيكلسون^(١) ، من أن الباحثين في التصوف وضعوا فيه النظريات المختلفة ، التي لا تزال قيد البحث « ولا غرابة في ذلك لأن العوامل التاريخية والتتابع الزمني في تطور الفكرة لم يضطلع بها أحد » . وفي اعتقاد نيكلسون أيضاً « أن إغفال هذه العوامل ، والأخذ بالقضايا العامة وحدها منهج لا قيمة له » . ويذهب أيضاً الدكتور محمد ثابت الفندى في مؤتمر ابن سينا في بغداد^(٢) ، ومؤتمر الغزالي^(٣) في دمشق إلى ضرورة إعادة النظر في الفلسفة المشائية الإسلامية ، وما نتج عن محاولات التوفيق أو التلقيق فيها ، لأن المسائل والحلول التي أثارها كانت أقرب إلى الوثنية ، ولأن الأمر يختلف عندما نلتمس فلسفة الإسلام في آفاق أخرى كالإسلام والتصوف ، وما نتج عن نظريات في فلسفة المعرفة الدينية وبخاصة عند الغزالي ...

أثارني هذا وذاك لبحث موضوعي ، ورأيت أنه لا بد من نظرة حرة شاملة تستوعب كل ما درس وفحص ، وكل ما تقررت فيه الأحكام المتعجلة غير الدقيقة ، للكشف عنه ، وكل ما وصلت إليه الأحكام السليمة لتوكيده وتوثيقه .

إن النظرة الشاملة في حقيقة التصوف لم تكن قبل اليوم من إمكانات الذين بحثوا التصوف وألقوا فيه ، وأرخوا له ، ذلك لأن جميع من كتبوا في القديم إما صوفية

(١) نيكلسون : في التصوف الإسلامي وتاريخه ترجمة الدكتور أبو العلا عفيفي ص ١٢ الماهرة

١٩٥٦ .

(٢) الدكتور محمد ثابت الفندى مؤتمر ابن سينا بغداد ص ٣١٩ . الكتاب الذهبي ١٩٥٢ .

(٣) الدكتور محمد ثابت الفندى : مؤتمر الغزالي دمشق ١٩٦١ ص ٨٣ .

متعصبون أو متسامحون ، أو فقهاء متحاملون ، أو فلاسفة عابدون للعقل متعسفون ، أو
أجانب غرباء عن الحقل الإسلامى ، أو مستشرقون مستعربون ما كرون هدامون لغير
عقائدهم وأديانهم وآرائهم . . أما العرب الذين لم يعرفوا التصوف كذهب سلبى هارب ،
أو خارج عن الفطرة بحكم المكان الذى نشئوا فيه ، فقد كانوا باستكمالهم شرائط صحة
الحياة منصرفين إلى أداء الحياة نفسها ، وإلى تعريفها بأعمالها وأعبائها وثمراتها . فلما ظهر
الإسلام بالجزيرة العربية لم يسمع بمذاهب التصوف المنحرف . . . إلا الذين خرجوا
واستعجموا ، وإن تركوا لغير العرب أساس التدوين والكتابة . وظل المسلمون ينظرون
إلى هذه المذاهب فى دهشة ، ولكنهم اعتادوا بمضى الزمن رؤية هؤلاء الخارجين فى ظواهر
البلاد ودواخلها ، وبخاصة فى العراق والأندلس كمدخل للعالم الإسلامى فى المشرق والمغرب .
وكان أن تسربت الآراء التى نخرت بناء الإسلام الظاهر بسموم العقليات الوثنية والغنوصية
الشرقية والغربية معاً ، ولولا ركب المخلصين مع الإمام الغزالى الفيلسوف المسلم حجة
الإسلام ، ومع الإمام ابن تيمية المفكر العظيم رغم قسوته وتحامله — لولا هذا الركب
المخلص لغاز الغنوص ودك قواعد الإسلام .

مهمتى فى هذا الكتاب إلقاء الأضواء على أصول ومناهج البحث فى الفلسفة الصوفية فى
الإسلام بحداد تام ، بعيد عن تعصب الصوفية أو تسامحهم مع أنفسهم ، وبعيد عن تعصب
الفلاسفة والمتكلمين والفقهاء لمناهجهم ضد التصوف الإيجابى والمتصوفة الإيجابيين ،
وبعيد عن تعصب المستشرقين لأديانهم أو جهلهم أو تجاهلهم لروح المنهج الإسلامى .

إن العالم المعاصر منذ أكثر من نصف قرن ، والعالم الغربى بالذات ، وعن طريق
المستشرقين والمستعربين يقدم لنا دراسات واسعة عن الزهد أو التصوف فى الإسلام
والشرق . نأخذها عن طيب خاطر ، فنسلم بها ، أو نحاول أحياناً أن نشور على ما يخرج
بهذه الدراسات عن المنهج الإسلامى دون بحث دقيق . كنا فى الواقع إما شارحين معجبين ،
أو مقلدين مستسلمين ، أو حائرين بين ما يقدم لنا ، وبين منهج ديننا حسب إيماننا به
لا حسب روحه الحقيقى فى ذاته وموضوعه منا .

القد اختلفت مناهج البحث في التصوف الإسلامى فى مدارس ثلاث غربية عن يثنتنا .

أما المدرسة الأولى فهى المدرسة الإنجليزية ويتزعمها نيكلسون . وقد حاولت فهم التصوف من كتب الصوفية القديمة ونشرها بلغتها الفارسية أو العربية ، وذكرت خطأ أن التصوف الفلسفى قائم على الكتاب والسنة ، وإن صدقت فى أن التصوف تطور لحركة الزهد فى الإسلام . وقد شرحت هذه المدرسة النظريات الفلسفية لدى الصوفية فى الإسلام فى ضوء الرهبانية النصرانية ، وبمقياس رياضات الهنود فى الهند مستعمرتهم القديمة .

أما المدرسة الثانية فهى المدرسة الألمانية ، ويتزعمها جولدزهر وفاهوزن . وهى تحاول الكشف عن مصدر التصوف فى تاريخ الفكر الإسلامى ، وحصر مادخل فيه من مؤثرات بسبب اتصال العرب بوثنيات الهند وفارس ، ثم باليهود والنصارى .

وأما المدرسة الثالثة فهى المدرسة الفرنسية . يتزعمها ما سينيون ، وهى أوسع المدارس الأجنبية دراسة . لأنها تدرس حركة الاستشراق عامة ، كما تدرس موضوعات الملل والنحل والكلام والتصوف ، وتخلص إلى نتيجة هامة هى أن التصوف الإسلامى كالتصوف المسيحى طور ضرورى بعد المرحلة العملية للدين ، فى الوقت الذى ترى فى تعميم واضح أن التصوف الإسلامى جاء عن التصوف المسيحى ، ولا شك أن المدرسة الفرنسية تدرك مدى أثر بعثاتها التبشيرية فى هذا ، وفيما وراء ذلك من استعمار البلاد الإسلامية .

ومن واجبى أن أؤكد أن أئمة المستشرقين وأوائلهم كانوا من دعاة الحركات السرية من

جمعية أصحاب النور⁽¹⁾ : «Ordre des illuminés» وجمعية وردة الصليب «Rose-Croix» Freie Mauer Genievere
المتفرعة عن جمعية البنائين الأحرار ، وهم فروع الماسونية القديمة والحديثة ، التى أفست القيم العربية والإسلامية منذ الحروب الصليبية حتى الآن بما قدمته من نظريات

(1) Louis Renou : La Renaissance Orientale par Raymond Schwab.
Bibliothèque Historique Paris 1950 p.p. 526—580.

تعاون على نشرها ، وتقوية دعائمها غلاة الشيعة من أيام السبئية اليهودية حتى البابية والبهائية الآن وما بعد الآن .

فإذا ذكرت أن النظريات الفلسفية المنحرفة لدى بعض الصوفية في الإسلام لم تقف على قدميها إلا في عهد انهيار الفكر الإسلامي الخالص وضياع السلطان السياسي ، وانهيار الخلافة الإسلامية وتمزقها - فإني أؤكد أن هذه النظريات لم تثمر ثمارها الخبيثة إلا في عهد الصليبيين وحلفائهم من القرامطة . . والتتار مع نظريات الحلاج والسهروردي في المشرق العربي ، ومع مدرسة ابن عربي وابن سبعين في المغرب العربي ، « الأندلس » بعد سقوط سلطان المسلمين هناك . .

هنا يبرز تساؤل هام : هو لماذا كانت العراق والأندلس مكان ازدهار للفكر الشعبي ضد المذهب الإسلامي ؟

الجواب : هو أنهما طرّفا الكيان العربي ، وحدّاه الملاصقان للتيارات الخبيثة ، وهما المعرّضان لهبوب ريح هذه التيارات ، والأكثر تأثراً بها ، فلما اندثرت دولة الإسلام في الأندلس وقفت الأفكار عند حدود المغرب ، وبقي العراق طويلاً مجال صراع للفكر الشعبي الجارف .

لقد ظهرت الحركات الصليبية العملية منذ عام ٤٩٠ هـ حتى عام ٦٩٠ هـ الذي انهزمت فيه على يد الملك الأشرف خليل بن المنصور قلاوون وفي عكا بالشام ، وجاء التتار فأسقطوا بغداد عام ٦٥٦ هـ قبل الخمسين سنة ، والمأساة كل المأساة أن سقوط بغداد في أيدي التتار مع استمرار الحركات الصليبية كان في رأى ثقات المؤرخين نتيجة مباشرة للخلاف بين السنة والشيعة ، ونتيجة غير مباشرة لاستنجد الوزير الشيعي مؤيد الدين بن محمد العلقي وزير المستعصم الذي مآلاً على الإسلام وأهله الكفار بقيادة « هولاكو » حتى فعل ما فعل بالإسلام كما يقول ابن كثير^(١) ، لولا انتصار مصر ودحرها للتتار في عين جالوت بالشام عام ٦٥٩ هـ . نفس الموقف يؤكد أن هجرة الصليبيين كانت توجيهها من غلاة

« الشيعة لما رأوا قوة السلاجقة السنيين الذين احتضنوا جهود الإمام الغزالي » (ت ٥٥٥ هـ) خاتصل هؤلاء الغلاة بالفرجة يدعونهم — كما يقول ابن كثير^(١) — إلى الخروج إلى الشام ليملكوها حتى جاء الملك الأشرف قلاوون ففتح عكا عام ٦٩٠ هـ، وظهر بقية السواحل بعد مائتي عام، ولم يبق لهم حَجَر واحد). فإذا ذكرنا جهود صلاح الدين الأيوبي « ت ٥٨٥ هـ » في توحيد كلمة المسلمين على دين التوحيد، بعد إلغاء الدولة الفاطمية. ذكرنا أن هذا العصر كان يموج بنظريات الحلاج « ت ٣٠٩ هـ » التي أنماها ونفخ فيها السهروردي المقتول « ت ٥٨٧ هـ » بأمر الملك الظاهر نجل صلاح الدين الأيوبي، ونفس الموقف حدث في الأندلس في حرب المنصور بن عامر وغيره للنظريات المتطرفة عامة، حتى إنه لم تقم للنظريات الفلسفية المتطرفة قائمة في دوائر الفلسفة الخالصة مع الفلاسفة الخاص، أو مع الصوفية الفلاسفة إلا عند ظهور ابن عربي « ت ٦٣٨ هـ » في الأندلس مرة أخرى، وكان لابد أن يعود الإمام الغزالي في ثوب سلفي مع ابن تيمية (ت ٧٢٨ هـ)، الذي حارب التصوف عامة في غير رحمة، وكان رغم عظمتة الفكرية متحاملا حتى على الإمام الغزالي السني والإمام الهروي السلفي رغم تقديره لهما.

لهذا كان لابد من إعادة النظر ودراسة بيئة النظريات الفلسفية لدى الصوفية، ما توالد منها بحكم التيارات الدخيلة وما تأول منها تحريفاً لمعاني القرآن والسنة.

منهجى في بحثي الحر. رتكز على الموقف الإسلامى في دين الفطرة والتوحيد، وهو ما سأطيقه على منهجى في البحث لأصول الزهد وتطوره إلى التصوف الحادث في الملة الإسلامية كما يقول ابن خلدون^(٢)، ثم تطور التصوف إلى نظريات فلسفية في الدوائر السنية وغير السنية، وإثراء الغلو الشيعى للنظريات الخارجة عن الروح الإسلامى بعد دراسة المصادر القريبة والبعيدة. لأصل في النهاية إلى الرجوع إلى نظرية الفطرة في استواء السر والعلن « كما يقول الإمام الغزالي » في فلسفة المعرفة الدينية : دون أن تستهلكنا الأرض

(١) ابن كثير : البداية والنهاية ج ١٠ ص ٩٤، ج ١٣ ص ٣١٩.

(٢) ابن خلدون : المقدمة ٤٠٦/٤١٠.

فى شهواتها ، ودون أن تستهلكنا الحيرة فى مذاهب الاتحاد أو الحلول ، أو وحدة الوجود أو على وجه أدق دون أن يستهلكنا التصوف السلبي^(١) الذى هو فى مختلف حالاته ومقوماته ونظرياته : انقطاع أسباب الوصول إلى الله وتوهم الوصول بلا وصول ، فضلاً عن أنه هدم لكل المسئوليات الأخلاقية ، ومبادئ الأخلاق والأديان عامة ، واعتبار أن رسالات المتصوفين فوق رسالات الأنبياء بدعى أنها كمال فوقها ، وسمو الأولياء على الأنبياء إلى ماوراء ذلك من انحرافات خبيثة هدامة ..

لقد نشأت النظريات الفلسفية لدى الصوفية فى الإسلام تطوراً عن التصوف المتطور عن الزهد ، وقد سبب الخلط بين الزهد ، والتصوف الفلسفى ، وغير الفلسفى اضطراباً فى الأحكام على كثير من نشأة ، وتطور النظريات فى النواثر السنية والسلفية مع التصوف الإيجابى ، وغير السنية والسلفية مع التصوف السلبي لدى النظريات المنحرفة ..

أما الزهد فهو الناحية العملية التى يحياها الناسك القانت فى مظهره الخارجى من تقشف فى المأكل والمشرب والملبس والانقطاع كثيراً إلى الله ، وفى مظهره الداخلى من خشية وورع وتقوى وذكر لله .

وأما التصوف فهو تصفية النفس ومجاهدتها ورياضتها ، والانتقال بها من حال إلى حال ، حتى يصل بها صاحبها إلى المقام الذى يطلق عليه الصوفية مقام الشهود أو الوجد أو الفناء . وفى هذه الحال لا فرق بين مسلم أو مسيحى أو يهودى أو بوذى أو وثنى عامة . وأما التصوف الفلسفى فهو الأساس الميتافيزيقى أو النظريات الفلسفية التى يحاول الصوفية وقت صحوهم تفهيم ما وجدوه حال سكرهم .

وقد ظهر الزهد فى كل دين سماوى وغير سماوى ، ولكن التصوف المتطور عن الزهد ، وإن

(١) من الفلاسفة الروحيين المعاصرين من قال بأن هذا اللون من التصوف معوق لوظيفة الدين الرئيسية (انظر بردياتف الفيلسوف الروسى (ت ١٩٤٨) فى كتابه الخلم والواقع ص ١٧٩ . الترجمة العربية للأخ الزميل فؤاد كامل . القاهرة ١٩٦٢ .

شاركت فيه الأديان سماوية وغير سماوية إلا أنه حادث في الملة الإسلامية كما يقول ابن خلدون ، فالإسلام وإن دعا إلى التقوى والقناعة وفضائل النفس العادلة ، فإنه لم يدع إلى الترهب لآفي الكتاب ولا في السنة ، فإذا قيل إن النبي صلى الله عليه وسلم كان في تصوف أو كانت حياته قبيل الوحي في حال تصوف فإنما كن هذا تحشناً ، واستعداداً لتلقى الوحي ، ولم يكن أمراً مذهبياً فلسفياً في الدين .

وإذا كانت حياة النبي والصحابة والتابعين وتابع التابعين كانت تشتمل على معاني الزهد في فضائل النفس العادلة المتحققة في سلوك الإيثار والتضحية والتبتل والتقوى ، فإن التصوف المتطور عن الزهد كمذهب : شيء جديد أو حادث كما نقول مع ابن خلدون ؛ فما كان غير خارج عن الروح الإسلامي أسميناه تصوفاً إيجابياً ، وما كان منحرفاً خارج المذهب الإسلامي دعوانه تصوفاً سلبياً . وقد كان التصوف في مطلع سلفيها فلما ثار الإمام ابن حنبل على الحاسبي واتجاهه السني العقلي وظهر الأشاعرة — كان علينا أن نفصل ما بين الاتجاه السلفي والاتجاه السني في التصوف ، ونحدد الاتجاه الفلسفي للتصوف السلفي والتصوف السني .

أما التصوف السلفي فقد بدأ في الواقع من المدرسة الكلامية لدى مقاتل بن سليمان « ت ١٥٠ هـ » ومدرسته ، التي تتلمذ عليها الكرامية ، ثم المدرسة السلمية ، وكان لها اتجاه آخر متوقف يبدأ من الإمام مالك « ت ١٧٩ هـ » ، ثم الإمام ابن حنبل « ت ٢٤١ هـ » حتى يصل إلى غايته مع مفلسف التصوف السلفي الإمام الهروي الأنصاري (٤٨١ هـ) .

أما التصوف السني فقد رآدته في بداياته مدرسة آل البيت حتى تبلور في مرحلته الأولى مع الحاسبي (ت ٢٤٣ هـ) ، وتبلور في مرحلته الثانية مع مدرسة الجنيد (ت ٢٩٧ هـ) ، ثم وصل إلى غايته الأخيرة لدى الغزالي (٥٠٥ هـ) ومدرسته الممتدة عبر المدرسة الشاذلية وفروعها إلى الأبد .

وأما التصوف الفلسفي الخارج عن الروح الإسلامي فقد رآدته تيارات سلفية وشيعية

غالية ، وأمشاج غنوصية شرقية وغربية ، وأشهر أعلامه البسطامي (ت ٢٦١ هـ) في القرن الثالث ، والحلاج في القرن الرابع (ت ٣٠٩ هـ) والنفري (ت ٣٥١ هـ) في منتصف القرن الرابع ، وفي مدرسة أهل الملامة منذ منتصف القرن الثالث حتى نهايات القرن الرابع (٢٥٠ هـ - ٣٧٠ هـ) ، وفي مدرسة الفارابي الصوفية ما بين القرن الرابع والسادس (٣٣٩ هـ - ٥٩٥ هـ) والسهروردى مع المدرسة الإشراقية (ت ٥٨٧ هـ) في القرن السادس ثم مدرسة ابن عربي (ت ٦٣٨ هـ) التي امتدت عبر القرن السادس والسابع للهجرة . وقد امتدت المدرسة غير السنية في مدارس ما بعد الحلاج والسهروردى إلى فرعين فرع في المغرب الأندلسي مع ابن سبعين (ت ٦٦٧ هـ) وفرع في المشرق مع ابن الفارض (ت ٦٣٢ هـ) على أساس من فلسفة ابن عربي التي كان آخر رجالها الأفاذا عبد الكريم الجيلي (ت ٨٠٥ هـ) ومدرسته التي لم يظهر فيها أحد مثله .

وقد أكدت في دراستي أن المدرسة السنية كانت دائماً رد فعل للتطرف في المدرسة غير السنية عبر هذه القرون التسعة فكان جعفر الصادق (ت ١٤٨ هـ) مثلاً أول جامع لما كاد يتفرق من أمر المسامين ، وكان بهذا رائداً للسنة والشيعة معاً على أساس من العلم والدين ، وكان الحاسبي مثلاً رد فعل لبذور مدرسة البسطامي والغلو السلفي والشيعة ، وكان الإمام الغزالي رد فعل لمدرسة الحلاج ، كما كانت مدرسته الخالدة [المتدة في المدرسة الشاذلية (الشاذلي ٦٥٦ هـ) وركبها حتى الآن] رد فعل متصل لمدرسة ابن عربي وامتدادها وما رسب من الانحراف الشيعة . وقد كان سلوك المدارس المصوفية سنية وغير سنية مختلفاً في عرض النظريات الفلسفية ، فبينما كان الحلاج يعرض نظرياته خلال تفسيره وتأويله لما يشاهده حال مواجيدته - كان ابن عربي يلجأ للكشف والذوق تأكيداً لما وصل إليه عن طريق النظر العقلي . هذا فيما يخص المدرسة غير السنية . أما المدرسة السنية وعلى رأسها الغزالي ، فقد كان منهجه فيها سبقاً سليماً لمنهج ابن عربي في ناحية النظر والذوق مبدأً وتطبيقاً ، فإن الغزالي في فلسفته الصوفية يؤكد النظر العقلي بمدد من العلم

اللدنى ، ولكنه فى الوقت نفسه يحدد مكان العقل فيما فوق إدراكه ، كما يحدد معنى الحدس بما يميزه عن التوهم فى فلسفة اليقين والمعرفة الدينية .

إن الأشاعرة أنصار السنة حين آمنوا بالتصوف بمعناه الإيجابى رفضوا رفضاً قاطعاً كل ما يشير إلى نظريات الاتحاد أو الاتصال أو الحلول أو وحدة الوجود ، وكان تصوفهم فوق أية تحليل نفسى دقيق لأحوال النفس ، ودراسة علمية للأخلاق العملية التى تسمو بالمرء إلى درجات الكمال — فهو فى الوقت نفسه تفسير ذوقى للإسلام ومصدره الكبيرين القرآن والسنة فى ضوء من العقل لا فوق حدوده . وقد وقف هذا التصوف مقابلاً للتصوف المتطرف الذى كان قوامه الأخذ والمزج والجمع والتوفيق والتلفيق بين أمشاج الغنوصية الشرقية والغربية وإناطق القرآن والسنة بكل هذا تأويلاً خبيثاً كاذباً^(١) . ولكن أنصار العقل الجرد فى دوائر الفلسفة المشائية فى الإسلام أو دوائر التصوف

(١) الدكتور على سامى النشار : نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام طبعة ثانية ١٩٦١ ص ١١٠ حاشية: كل كتب التصوف التى ظهرت كراجع أولى عن طريق المسلمين أنفسهم كانت رسالتها الدفاع عن وجهة النظر السنية وهى على الترتيب التاريخى .

١ — اللام لأبى نصر السراج الطوسى ت ٣٧٨ هـ وهو أقدم المراجع الصوفية والطوسى سنى يدافع عن سنته كما يدافع عن الصوفية ويكشف كثيراً عن أخطائهم وشطحاتهم وهو يهتم بالجانب النظرى أكثر من العملى ويسجل المصطلحات الصوفية على منهج علمى .

٢ — قوت القلوب لأبى طالب المكي ت ٣٨٦ هـ وهو أقرب إلى كتب المحاسنى السنية من حيث النضج فى علوم الكلام والفقه والحديث وهو تطبيقى علمى أكثر منه نظرى .

٣ — التعرف لأبى بكر بن مسعود الكلاباذى ت ٣٨٠ أو ٣٩٠ هـ وقد اهتم بالجانب الكلامى الذى يعتمد عليه الصوفية فى أصول معتقدهم .

٤ — طبقات الصوفية : لأبى عبد الرحمن السلمى ت ٤١٢ هـ وهو كتاب تراجم ممتازة للصوفية وقد تألف عليه القشيرى .

٥ — الرسالة القشيرية لعبد الكريم بن هوازن النيسابورى المعروف بأبى القاسم القشيرى (٤٦٥هـ) وهو واسطة العقد بين كتب التصوف أقدم من الاتجاه الكلامى لدى تعرف الكلاباذى ، والاتجاه النظرى لدى لمع الطوسى والتطبيقى لدى قوت المكي وتراث المحاسنى .

٦ — كشف المحجوب للهجویری وقد أكد نيكلسون (مقدمة كشف المحجوب ١٩/١٨ أن الهجویری اطلع على القشيرى فى رسالته ولهذا فإن وفاة الهجویری بعد ٤٦٤ هـ . وكل هذه الكتب تدافع عن المنهج السنى وتندد وتحذر من الشطط الصوفى فى المدارس المفصلة [انظر دكتور عفيفى تراث الإنسانية ٦٢ يونيو ١٩٦٣ (٤٦١ — ٤٦٢)] .

المختلط بالفلسفة عن طريق المشائية والغنوصية جميعهم إما موفقون أو ملفقون . والذين عارضوا في عنف وجهة النظر السنّى أكدوا في تعسف أن التصوف مالم يكن فلسفياً عقلياً فإن يكون تصوفاً ، ولهذا أخطأ نيكلسون في قوله (كما سنرى) عن الغزالي بأنه غير متصوف ، لأنه في نظر نيكلسون ليس من أصحاب نظريات وحدة الوجود ، ولعل نيكلسون استند في هذا إلى ما ذكره دى بور^(١) عن ابن باجة من أنه يرى أن التصوف غير الفلسفى (يقصد السنّى) يحجب الحقيقة أكثر مما يكشفها ، ويرى أن الغزالي قد خدع نفسه في إيمانه بالخلوة الصوفية ، فالحقيقة في نظر ابن باجة وليدة النظر العقلى المجرد .

والواقع أن ابن باجة لم يوضح مذهبه العقلى وموقفه كأحد رجال المدرسة المشائية التى كان فى فلسفة رائدها الأول الفارابى بذور تصوف ذوقى^(٢) رغم أساس نظراته العقلية ، ونجد ذلك واضحاً فى رسالة الجمع بين رأيى الحكيمين الذى اشتهر فيه بنصوص أفلوطين فى كتاب الربوبية .

إن مهمتى فى هذه الدراسة هى إلقاء أضواء جديدة على الفلسفة الصوفية فى الإسلام من واقع بيئة النظريات التاريخية والنفسية . وقد قسمت دراستى إلى خمسة أبواب .

الباب الأول أصول ومصادر النظريات الفلسفية وقد قسمته إلى فصول ثلاثة :

الفصل الأول : الغنوصية الشرقية وتتضمن أربع شعب :

أولاً : المصدر المصرى . ثانياً : المصدر الهندى

ثالثاً : المصدر الفارسى . رابعاً : المصدر اليهودى

(١) دى بور : تاريخ الفلسفة فى الإسلام ترجمة الدكتور محمد عبد الهادى أبوريدة ٢٣٩ — ٢٤٢

القاهرة ١٩٥٤ .

(٢) الربوبية ص ٨ وانظر المقارنة : الفارابى رسالة الجمع بين رأيى الحكيمين ص ٣١ وانظر أيضاً الدكتور إبراهيم بيومى مذكور فى الفلسفة الإسلامية منهج وتاريخه ص ٤٧ القاهرة ١٩٤٧ .

الفصل الثانى : الغنوصية الغربية وتضمن الحديث عن المصدر الهللىنى الأفلوطينى .
المسىحى ، بمعنى أنى تحدثت عن المصدر اليونانى القديم ، المنتهى إلى الأفلوطينية التى كان لها أعظم الأثر فى الفكر الإسلامى ، والتى هى البناء الحيوى للآهوت المسيحى ..
الفصل الثالث : وقد خصصته للمصدر الإسلامى فى أصوله الثلاثة القرآن الكريم ،
والسنة أو الحديث ، وعلم الكلام .

الباب الثانى فلسفة التصوف السلفى . وقد قسمته إلى ثلاثة فصول :

الفصل الأول : بدايات الطريق ، وهى بدايات كلامية صوفية لدى المقاتلية أتباع
مقاتل بن سليمان (١٥٠ هـ) ومدرستهم مع أبى عاصم خشيش (ت ٢٥٤ هـ) ، والكرامية
أتباع محمد بن كرام (ت ٢٥٥ هـ) وتابعيهم من زهاد خراسان .

الفصل الثانى : متوسطات الطريق لدى الإمام مالك (ت ١٧٩ هـ) والإمام أحمد
بن حنبل (٢٤١ هـ) ، ثم السالمية أتباع عبد الله بن محمد بن سالم البصرى (٢٧٩ هـ) ..
ثم محمد بن الفضل الباخى (٣١٩ هـ) .

الفصل الثالث : نهايات الطريق لدى الهروى الأنصارى مفلسف التصوف السلفى
(ت ٤٨١) فى نظريته عن المراد .

الفصل الرابع : مكان ابن تيمية كسلفى من التصوف السلفى ونظريته فى المحبة
الصوفية .

الباب الثالث فلسفة التصوف السنى ، وقد قسمته بعد مقدمة تمهيدية موجزة
إلى ثلاثة فصول : —

الفصل الأول : بدايات الطريق لدى نماذج وأفكار الأعلام زين العابدين بن
الحسين ت ٩٥ هـ ، الحسن البصرى ت ١١٠ هـ ، جعفر الصادق (١٤٨ هـ) ومدرسته .

الذى سفيان الثوري ١٦١ هـ، إبراهيم بن أدهم ١٦٢ هـ، وجابر بن حيان ١٩٠ هـ، ثم
رابعة العدوية (١٩٥ هـ) ومعروف الكرخي (٢٠٠ هـ) والداراني (٢١٥ هـ)
والحواري ٢٣٠ هـ حتى تصل إلى نهاية مرحلتها لدى المحاسبي (٢٤٣ هـ).

الفصل الثاني : متوسطات الطريق وتبدأ من بداية ذى النون المصري ٢٤٥ هـ،
والسري السقطي ٢٥٧ هـ، والخراز (٢٧٩ هـ) حتى تصل لدى مدرسة الجنيد ٢٩٧ هـ
والوراق الملامتي السني ٣٢٠ هـ إلى المرحلة الثالثة النهائية .

الفصل الثالث : نهايات الطريق لدى فيلسوف التصوف السني الغزالي (٥٠٥ هـ).
وقد عرضت فيه فلسفة الغزالي للمعرفة الدينية واللاهوتية التي امتدت عبر القرنين
السادس والسابع في مدرسته للممتازة لدى الشاذلية وتياراتها ، حتى ظلت الحارس على
المنهج الإسلامي .

الباب الرابع : وقد عرضت فيه دراساتي للنظريات الفلسفية في الدوائر المنفصلة
عن المنهج الإسلامي فيما وراء التصوف السلفي والسني وذلك في ستة فصول :

الأول : نظرية الاتحاد مع البسطامي ٢٦١ هـ بعد تمهيد للمدارس مع ذى النون
المصري ت ٢٤٥ هـ في واقع اتجاهه غير السني .

الثاني : نظرية الإله الإنساني لدى حلاج الأسرار ٣٠٩ هـ ومدرسته مع الترمذي
ت ٣٢٠ هـ والشبلي ٣٣٤ هـ، والنفري ٣٥٤ هـ والطار ٥٨٦ هـ .

الثالث : نظرية أهل الملامة (٢٧٠ هـ — ٢٧٠ هـ) .

الرابع : نظرية الاتصال الفارابية ومدرستها (٣٣٩ — ٥٩٥ هـ)

الخامس : نظرية الإشراق لدى السهروردي ٥٨٧ هـ ومدرسته مع الشيرازي

السادس : نظرية وحدة الوجود ومتولداتها لدى ابن عربي ٦٣٨ هـ ومدرسته مع ابن الفارض ٦٣٢ هـ . والرومي ٦٧٠ هـ وابن سبعين ٦٦٧ هـ والششتري (ت ٦٦٨ هـ) . الحقيقة الحمدية ونظرية الإنسان الكامل لدى ابن عربي ومدرسته (الجيلي ٨٠٥ هـ) .

الباب الخامس : وفيه عرضت موقف الصوفية في موازين أنفسهم وموازن غيرهم من العلماء والمفكرين والفلاسفة أنصاراً وخصوماً ، لأصل إلى نهاية مطافى . ويجب أن أذكر أنى تلقيت من أحد الأساتذة إنذاراً بأن شيئاً من موضوع كتابي قد بحث بعضه أو بعض أعلامه في رسالات علمية لبعض الأعلام من المستشرقين وأساتذة الفلسفة في الشرق والغرب .

وكان ردى أن كل ما بحث في حاجة إلى إعادة نظر جديد ، وخاصة وأن معظم ما تقدم : إما قدم عن طريق المستشرقين ، أو قدم إلى جهات غير إسلامية ، أو قدم إلى جهات إسلامية وكان في حاجة إلى مزيد من الدقة ، وقلت فيما قلت إن قيمة البحث العلمى فى الواقع إنما هى تلك الأشعة الجديدة التى يستطيع الباحث أن يكشف بها الجديد فى موضوعات اقتحمتها الأنظار ، واختلفت على نظرياتهما العقول والأذواق . وصحيح أنه ليس بالمطاب اليسير هذا الكشف ، فما أشق الإتيان بجديد فى موضوع قديم . ولكنى أعتقد أن التخايك الجديد فى البحث العلمى ليس أن نخرج من العدم وجوداً ، وليس الابتكار مغلقاً على طرُق موضوعات لم تطرق من قبل . بل إن الابتكار الحق أن نتناول الموضوعات التى تشتت وتناقض فيها النظر فإذا هى جديدة على ضوء شعاع جديد ومنهج جديد .

وقبل أن أختم كلمتى التمهيدية يهمنى أن أوكد أن المسئولية فى عدم الرجوع إلى التوحيد الحق مع دين الفطرة الذى هو جامع وحدة المسلمين ، والذي هو أساس وجودهم وأمجادهم — هذه المسئولية واقعة علينا وحدنا نحن أبناء هذا الجيل الذى يعيش فى عصر يهودى صايبى تترى ماركسىّ جديد ، بعد أن استحكت فى شعوب

الشرق والغرب أزمات الرجعية الوثنية وفلسفات العبث والضياع . ولا شك أن جريمتنا نحن المسلمين العرب إذا خرجنا بالتصوف عن الصواب المناسب لنا - هي أكبر بدهاة من جريمة الأعاجم وتابعيهم إذا وقعوا بتحريف الإسلام في الخطأ المناسب لهم .

ولعل بهذا البحث أضع مصباحاً جديداً في طريق المعرفة ، وأسأل الله العظيم مع الإمام الغزالي^(١) أن يجعلنا ممن آثره ، واجتبهه ، وأرشده إلى الحق وهداه ، وألهمه ذكره حتى لا ينساه ، وعصمه من شر نفسه حتى لا يؤثر عليه سواه . واستخلصه لنفسه حتى لا يعبد إلا إياه .

عبد القادر محمود

١٩٦٦/٥/٢٣

(١) الغزالي : المقدم من الضلال نهاية الفقرات الأخيرة منه ص ٤٦ .

البَابُ الْأَوَّلُ

أصول ومنابع الفلسفة الصوفية

ذكرنا أن بذور الزهد الأولى موجودة في كل دين سماوى وغير سماوى ، بل في كل عقيدة وثنية وغير وثنية . فإذا قلنا إن بذور الزهد موجودة في القرآن ، وجودها في الإنجيل ، وجودها في التوراة ، وجودها في البوذية ، وجودها في الفيدا ... في المانوية في الزراداشتية في الديانات والعقائد الفرعونية — كان لنا أن نؤكد خطأ الحكم القائل بنسبة الزهد الإسلامى إلى الرهبة المسيحية أو غيرها ، وإن أكدنا أن التصوف المتطور عن الزهد بنظرياته الفلسفية الخارجة حادث كل الحدوث في الملة الإسلامية ، وخارج عن المنهج الإسلامى ، ونابع من الغنوصية الشرقية والغربية . خلاصة ما يقول الباحثون حول النظريات الفلسفية أنها كانت نتيجة لرد الفعل بالنسبة لفرض العقائد الإسلامية على الأمم الآرية . وكان من أهم نتائجها التخلص من عقيدة التوحيد المطلق ، والتخلص من التكاليف الشرعية . والذين يرون هذا الرأى يختلفون في الأمة الآرية التي أثّرت النظريات الفلسفية لدى الصوفية في الإسلام . يقول بعضهم إن أصولها هندية ، ويقول آخرون إنها فارسية ويستندون في هذا إلى أن كثيرا من الأعلام فارسيون أو عاشوا في الفرس أو من سلالات فارسية ، بينما يرى آخرون أن هذه النظريات امتداد للأفلوطينية⁽¹⁾ : وإذا كان الأستاذ براون يرى هذا ، فإنه يؤكد في دقة أن للأفلوطينية نفسها مصادر غنوصية شرقية فارسية . والواقع أن التفكير الخصب الذى أثمر في الفلسفة الغنوصية كان ما بين القرن السادس والقرن الرابع قبل الميلاد كانت الطقوس الدينية في الهند — في مصر — في بلاد ما بين النهرين في فارس وفي الصين ، ثم في اليونان . ولما كانت الطقوس سابقة للنظر الفكري الخالص ، وكانت ذات فاعلية مباشرة لم يسكن هناك بحث في العلل والأسباب . ولكن عندما أصبحت الطقوس موضع جدل ، وحين صار أصحابها يفكرون فيها بدلا من استمرار العمل بها ، تحول الدين إلى فلسفة غنوصية في المعرفة تكوّن من خلالها تصوف « أو بانيشاد » ،

(1) Brown : A Literary History of persia Vol I p 410.

« وزارادشت » ، وميترا ، وجينا ، وبوذا ، وماني ، ويسوع ، وأفلوطين ، حتى ظهرت ديانة الحس أو الذوق كحل لتعارض العقل والعقيدة ، كما ظهرت النظريات الميتافيزيقية في الوجود والكائن والخلاص والحرية ، وبينما كانت الهلينية تجعل الفكر مستنداً إلى الكائن ، وتتمنى حياة متطابقة مع الطبيعة التي هي العقل — كانت القرون الوسطى قد رزحت تحت أثقال الخطيئة الأولى فاكتشفت ضرورة رحمة إلهية . وقد تخلقت عبر ذلك الحياة الصوفية وسعت إلى أن تجعل كل ما تحققه وتفعله أمراً فوق الطبيعة . أما الصوفية الهندية فقد عمدت إلى تحقيق نوع من انتقال الطبيعة مع احتقار الواقع بينما كانت الصوفية الصينية تسعى للانسجام بين الإنسان والطبيعة وإن لم تصعد إلى ما فوق الطبيعة .

كل هذا يقودنا إلى التفصيل في أصول ومصادر النظريات الفلسفية لدى الصوفية في الإسلام على أساس من دراسة الغنوصية الشرقية والغربية ، فلندرس أولاً معنى الغنوص ، ثم ندرس من ورائه أثر الغنوصية الشرقية والغربية . . .

الغنوصية^١

الغنوصية *gnosis* γνῶσις كلمة يونانية معناها المعرفة ، ولكنها تطورت حتى أخذت معنى اصطلاحيا هو التوصل بنوع من الكشف إلى المعارف العليا ، أو هو تذوق المعارف تذوقا مباشرا ، بأن تلقى فيه إلقاء ، فلا تستند إلى الاستدلال أو البرهنة العقلية . والذي أعطى كلمة الغنوص معناها طائفة من المفكرين عاشوا خلال القرن الأول حتى الرابع الميلادى ، منهم من كان مسيحياً ، ومنهم من كان يهودياً ، فالمسيحيون أمثال كليمانس السكندري كانوا يرون من وراء حركتهم تأييد المسيحية^(١) . أما أنصار المذهب الحقيقيون أمثال « مرقيون » فهم الذين خلطوا الإيمان بأمشاج من التفكير الشرقى القديم الفارسى ، والسريانى ، واللاهوت اليهودى ، وبعض المذاهب الأفلاطونية والفيثاغورية والرواقية وكونوا منها نوعاً من التصوف أهم مافيه القل بثنائية تتكون من المادة والذات الإلهية ، ولما كان لابد من اجتياز الهوة الفاصلة بينهما فقد تركت مهمة ذلك للوسطاء .

هكذا قامت الغنوصية بتخطيط عام للوجود وضعت على قمته الله وجوداً مفارقاً للمادة ، ومن هذا الوجود صدرت الأيونات متتابعة الواحدة بعد الأخرى فى نسق زوجى ذكر وأنثى . أما وجود الشر فى الكون فقد جاء عن الأيون الذى لم يتطهر بالغنوص وعنه صدرَ العالم المادى . ولكن لما كانت النفوس بطبيعتها الربانية تحاول الصعود إلى أصلها ، فقد نشأ الصراع بين قوى الشر والخير رغبة الخلاص ، وقد حلت النظريات

(١) الدكتور على سامى النشار : نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام الطبعة الثانية ١٩٦١ ص ٨٣ .
وانظر كارل هينرش بكر C. H. Becker : تراث الأوائل فى الشرق والغرب ١٨ مارس ١٩٣١
محاضرة ألقاها فى لينيزج ترجمها الدكتور عبد الرحمن بدوى فى كتابه التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية
ص ٢٤١ ٢١٨ .

الفارسية مشكلة وجود الشر وضرورته عن الله بإيجاد إلهين إله خير وإله شرهما النور والظلام . وكان لابد من وسطاء يصلون بين الله والمادة صعوداً وهبوطاً ، وهؤلاء الوسطاء في الغنوصية المتطورة مع اليهودية والمسيحية وفي الإسلام يعرفون تحت هذه الأسماء المترادفة : الكلمة ، وروح القدس ، والعقل الفعال ، والإمام المعصوم . ولما وجدت النظريات لدى الفلاسفة الخالص في المدرسة المشائية الإسلامية أنها تصطدم بالعقيدة الدينية صداماً عنيفاً هربت إلى ساحة الصوفية ، وظهرت في نظريات الاتحاد والحلول ووحدة الوجود والقطبية والإنسان الكامل لدى الصوفية في الإسلام . ولم يكن جديداً أن يقال خطأ بأن النظريات الفلسفية لدى الصوفية في الإسلام هي التي حطمت الوساطة والوسائط بين الله والمادة ، فإنها كانت مسبوقة بإعلان الراهب « سمعان » تحطيم الدائرة الغنوصية المغلقة على المسيح والمسيحية بوساطة منطق الغنوص نفسه على الرغم من أن المسيحية نفسها دين غنوصي ، فقد أعلن سمعان^(١) أن الغنوص ليس مغلقاً على المسيح وحده ، وإنما يظهر في كل مكان ، وأن الإله الأعلى أظهر نفسه للسامريين كآب في شخصه هو ، وأظهر نفسه لبقية اليهود في شخص المسيح . ولما وجد سمعان في منطقهم تعنتاً حطم بقية الدائرة وقال إن الله سيظهر في كثير من الأماكن الأخرى ظهوراً مستمرًا مادامت الدنيا .

هكذا دخل الغنوص دوائر النظريات الفلسفية في الإسلام ، وشاع في النظريات الصوفية ، وكان الغنوص سبباً في ظهور علم الكلام والمتكلمين وخاصة المعتزلة الذين هاجموا أصحابه بقيادة واصل والعلاف والنظام والخياط والجاحظ كما ألف في الهجوم عليهم القاضي عبد الجبار في كتابه (تثبيت دلائل النبوة) ثم تولى الأشاعرة دحض آرائهم ، وخاصة في كتاب الإمام الباقلاني « في التمهيد » ثم الإمام الغزالي في كتابه

« فضائح الباطنية » « والقسطاس المستقيم » وقد أكلت في كتابي عن الإمام جعفر الصادق^(١) أن رسالته في التوحيد تعتبر نقضاً لهذا المذهب ، وأن مدرسته وخاصة مع هشام بن الحكم قد هاجمت ذلك المذهب في كتابه « الرد على أصحاب الإثنين » .

وأضيف هنا أن كثيراً من الأحاديث الموضوعية قد صدرت عن الغنوصية ، وأن السلمي (أبا عبد الرحمن محمد بن الحسين السلمي الصوفي النيسابوري ٤١٢ هـ) قد وضع أحاديث للصوفية^(٢) ، انتقلت إليهم عن طريق غلاة الشيعة ، ودعمتها رسائل إخوان الصفا ومنها ذلك الحديث الذي يتحدث عن نظراته الصدور فقد روى هكذا (أول ما خلق الله العقل ، فقال له أقبل فأقبل ، ثم قال له أدبر فأدبر ، ثم قال الله عز وجل وعزتي وجلالي ما خلقت خلقاً أكرم على منك بك آخذ وبك أعطى وبك أثيب وبك أعاقب^(٣)) ، ورغم أن الإمام الغزالي قد أورده ، فهو لم يقصد سوى اعتباره مما يمجّد العقل به لا لإيمانه بنظرية الفيض أو الصدور كما زعم الكثيرون ، لأن الغزالي (كما سنرى) حارب هذه النظريات في وضوح في كتبه ، ولهذا فلا صحة مطلقاً للقول بأن الغزالي وقع ضحية الغنوص .. وقد ذكر الإمام ابن تيمية^(٤) بعد أن شرح مذهب الأفلوطينية في الجواهر أن (الملاحدة الذين دخلوا معهم من أتباع بني عبيد كأصحاب رسائل إخوان الصفا وغيرهم كملاحدة للتصوفة مثل ابن عربي وابن سبعين وغيرهما — هؤلاء الملاحدة يحتجون لمثل ذلك بالحديث الموضوع (أول ما خلق الله العقل ...) وأخذ على الغزالي — رغم تقديره له — أنه لم يكن يعرف ماقاله أحمد ولا ماقاله غيره من السلف . والواقع الذي لم يدركه ابن تيمية

(١) الدكتور عبد القادر محمود : الإمام جعفر الصادق مخطوط رسالة الماجستير بمكتبة كلية الآداب جامعة الاسكندرية (ورقة ٨٠ — ١٢٠) ١٩٦١ وقد نشره المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية أخيراً ١٩٦٦ .

وانظر الدكتور النشار : نشأة الفكر الفلسفي ص ١٠٠ ط ٢ .

(٢) مجلة الآشوريات Z. A مجلد (22) ٢٢ / لسنة ١٩٠٩

Neuplatonische und Elemente im Hadit p. 317—344.

(٣) الذهبي : تذكرة الحفاظ ج ٣ / ٢٤٩ وانظر السبكي طبقات الشافعية ٦٠ / ٣ .

(٤) ابن تيمية تفسير سورة الإخلاص / ٥٨ القاهرة ١٣٢٣ هـ .

إن الغزالي أكد ضعف هذا الحديث^(١). وقبل أن أدخل في تفصيل موضوعي من الغنوص الشرقي والغربي يجب أن أسوق حقيقة هامة وهي أن جميع ما يحتويه الغنوص الغربي في الهلينية ومتولاتها يبدو متلاقياً مع الغنوص الشرقي في فلسفات مصر والهند وأشور وبابل وفارس وما بين النهرين : معنى هذا أن قادة الحضارة من أصل شرقي أو مصري أو قبرصي أو كريتّي قبل ظهور المعجزة اليونانية^(٢). فإذا عقدنا مقارنة عابرة نجد أن آلهة « الفيدا » « والأفستا » تحاكي تماماً « بانثيون الأولمب » ، وأفكار الرواقيين والبيقوريين تحاكي تماماً أفكار أصحاب النحل الشرقية التي تبحث عن الخلاص والسعادة بواسطة المعرفة الإشرافية . وحسبي هذا لأدخل في التفاصيل للغنوصية الشرقية والغربية ، وأثر الغنوصية عامة في النظريات الفلسفية لدى الصوفية في الإسلام .

(١) الغزالي لأحياء علوم الدين ج ١ / ٧٤ .

(٢) ملسون أورسيل : الفلسفة في الشرق / ٢٦ ترجمة الدكتور محمد يوسف موسى ت ١٩١٣ .

الفصل الأول

الغنوصية الشرقية

أولا : المصدر المصرى :

إن أقدم مصدر لعقيدة الحق الإلهى المقدس التى خرجت بها فكرة الشيعة عن الإمام المعصوم وتسلسل الـ نور المقدس ، وفكرة الاتحاد والامتزاج بالنور الأول فى الأفلوطينية والإشراقية ، وفكرة التثليث المسيحى ، وفكرة الكلمة أو « اللوغوس » التى تطورت إلى فكرة الإنسان الكامل كل هذا له أصول مصرية قديمة . ويتضح لنا هذا عندما نعود إلى الأسرة الثالثة فى مصر القديمة مع كهنة هيليوبوليس من عبادة « رع » الذى هو الشمس ، فإننا نجد هؤلاء الكهنة قد تخيلوا فرعون لاعلى شكل الصقر « حوريس » ، بل اعتبروه متحدا بالشمس اتحادا جوهريا ، وهو يسطع حوله بنفس النور المنبعث من قرص الشمس الذى يرمز إليه . ولكن فرعون هنا يموت . وهنا يتدخل عامل دينى خطير هو عبادة أوزيريس إله الخير ، ولكن أخاه (ست) إله الشر يحقد عليه فيقتله ويقطع جسده إربا ، ولكن إيزيس مثال الطهر والوفاء والنقاء تعيد إليه الحياة ، ويتولد منهما « حورس » الابن الحارس للنور المقدس ، فإذا ذكرنا أن إيزيس أعادت الحياة إلى أوزيريس عن طريق السر المقدس التى هى الكلمة فيما بعد — أدركنا المصدر لفلسفة اللوجوس المسيحية ، كما أدركنا أثر التثليث المصرى القديم فى الأقانيم الثلاثة أوزيريس الأب ، إيزيس روح القدس ، وحورس الابن ، وعرفنا من ذلك المرادف للأقانيم المصرية فى المسيحية مع الأب الله وروح القدس مريم ، والابن يسوع . . .

فإذا ذكرنا الانقلاب المصرى الذى جاء على يد هيراكليو بوليس نجد أن روح أوزيريس قد أصبح رمزاً للذين يدافعون عن أنفسهم ضد الفناء ، وظل هذا الحق مقدسا

عبر الأنفس المقدسة أو المصطفاة حتى تطور الأمر فتحطمت الدائرة وأصبح في مقدور أى مصرى أن يصبح أوزيريس الإله نفسه دون أية وساطة ، وقد كان الوصول إلى هذه المرتبة عن طريق وسيط كالابن أو روح القدس (حورس أو أوزيريس) . أو ليست هذه الفكرة بما هى فكرة الفلسفة المسيحية في وساطة يسوع تلك الوساطة التى حطمها سمعان الراهب كما ذكرنا ، وكان لها تأثير مباشر في نظرية الكلمة مع النظرية الصوفية الفلسفية في الإسلام التى جاءت أولاً عن طريق النشيع والشيعة مع الإمام المعصوم ، وانتقلت ساحة الصوفية مع القطب المستند إلى نور الولاية المقدسة ، ثم تطورت كما تطورت عن سمعان الراهب فتحطمت الوسائط مع نظريات الخلاج ومدرسته فيما بعد ؟

يقول ماسون أورسيل^(١) . « لم يصل شعب من الشعوب حتى في الأوساط الإغريقية إلى ما وصلت إليه مصر من تنظيم في فلسفة فكرة الكلمة التى أعيد أوزيريس بها إلى الحياة تلك الكلمة التى رددت على فم إحدى الموميات .

من هذا ندرك أثر المصدر المصرى القديم الذى أنمى نظريات الاتحاد والامتزاج والإشراق والحلول والكلمة في الفلسفات الشرقية والغربية وبالتالي في نظريات الصوفية في الإسلام ، في الوقت الذى نذكر أن أحداً من المستشرقين الباحثين في التصوف الإسلامى لم يشر مطلقاً إلى خطورة المصدر المصرى وأثره المباشر في الفكر المسيحى ثم الإسلامى .

(١) بول ماسون أورسيل : الفلسفة في الشرق ترجمة الدكتور محمد يوسف موسى «ت ١٩٦٣م»

الترجمة العربية ص ٦٠ دار المعارف القاهرة ١٩٤٥ .

ثانياً : المصدر الهندي :

إن أقوى الفلسفات التي امتزجت بالدين هي الفلسفة الهندية ، ورغم تأثر الفلسفة اليونانية بها ، وتأثرها بالفلسفة اليونانية ، فإن تأثر الهيلينية بها أعظم رغم اختلاف اتجاههما ، فبينما كانت الفلسفة الهندية بعيدة عن المنهج العلمي ، ممتزجة امتزاجاً شعرياً بالدين ، فإن الفلسفة اليونانية تمسكت بالمنهج العلمي مع الحقائق لا مع المجازات الشعرية^(١) . ويؤكد لنا ذلك قولهم عن العالم إننا (مشتق من شيء واحد أبدى أزلي لا يقبل التغير يسمى « برهمن ») فإذا تساءلنا كيف اشتق العالم منه ، قالت الفلسفة الهندية (كما تتشكل الحديد المحماة في النار إلى آلاف الأشكال كذلك تتخلق الأشياء من الأزلي الأبدى ثم تعود إليه . . . كما ينبعث النسيج من العنكبوت ، أو الشرر من النار) . إن هذا كما سنرى أساس نظرية وحدة الوجود التي أثرت الفلسفات الصوفية عامة .

فإذا بحثنا عن أساس اللاهوت الهندي ، فإننا نجد في كتب الفيدا وبراهمانا ، واليوبنشاد ، والفيدانتا أحدثها ، وهي تشتمل جميعاً على نزعات مختلفة متباينة . نرى فيها تعدد الآلهة والآلهات والوسطاء كما نرى فيها نزعة التوحيد ، ونزعة الحلول والتناسخ ، ووحدة الوجود ، فهي نظام اجتماعي يسمح بالعقائد المختلفة أكثر منها دعوة إلى عقيدة معينة ولا شك أن لهذا مدخله في وحدة الأديان عند الحلاج . ذلك الذي مذهب ابن عربي في مدرسته الضخمة . ورغم تعدد الآلهة مبدئياً في الفيدا كتعدد الأقطاب والأئمة المعصومين أصحاب الحق الإلهي المقدس المتسلسل ، فإن هذه الآلهة تترقى في النهاية إلى وحدة منها انبثق الخلق وقاوس وإليها يعود ، وتبدو هذه النظرية واضحة في اليوبنشاد^(٢) على الأخص حيث يؤكد في تعبيراته الشعرية أن الله والنفس الإنسانية شيء واحد ، (فإن خيل للإنسان

(١) القفطي : أخبار الحكماء ص ٢٦٦ وانظر أيضاً الدكتور أحمد أمين : ضحى الإسلام ج ١ الطبعة الثالثة ص ٢٤٦ .

(٢) الدكتور أحمد أمين قصة الأدب في العالم ج ١ ص ٥٥ .

أنهما شيئان مختلفان ، فما ذاك إلا لأن إدراكه أضيق من أن يرى اتحادها) . ولما كان المباحث الأساسى فى الصوفية الهندية هو شوق الإنسان إلى الخلاص الذى تمذهب فى المسيحية ، وانتقل إلى الدوائر الإسلامية ، فإن تحطيم الجسد أو حدود الذات يصل بالنفس إلى الكل — كما يمتزج الندى بالعصرة التى تغذى الزهرة — كالسواقي تجرى وتضمحل فى البحار الواسعة فاقدة الاسم والشكل . . حسب مصطلحات الأوبنشاد الشعرية^(١) .

وقد أفاض البيرونى^(٢) (ت ٤٤٠ هـ - ١٠٤٨ م) فى دقة وصف الفلسفة الهندية الدينية من الاعتقاد بالله ، والموجودات العقلية والحسية وتعلق النفس بالمادة ، والأرواح — وتناسخها ، ومواضع الجزاء من الجنة والنار ، وكيفية الخلاص من الدنيا ، ومنبع السنن والنواميس والرسل ونسخ الشرائع ، وقارن بين عقائد الهند والإسلام والصوفية والفلسفة اليونانية والأفلوطينية وقد اهتم بالمقارنة بين حكماء الهند واليونان من جهة ، وبين صوفية المسلمين من جهة أخرى فأكد ووضح القول بأن المنصرف بكليته إلى العلة متشبه بها على غاية إمكانه يتحد بها عند ترك الوسائط وخلع العلائق) . كما اهتم بأثر التناسخ فى الدوائر الصوفية فى الإسلام — ذلك الذى فلسفته المدرسة الإشراقية نقلا عن الغنوص الشرقى القديم الممتزج بالغنوص الغربى قديمه وحديثه .

يقول البيرونى^(٣) « ونظارتهم أن الأرواح لا تموت ولا تفنى ، ولكنها تنتقل من بدن إلى بدن من الأرذل إلى الأفضل دون عكسه لتترقى النفس فى الكمال ، حتى يتحقق شوقها ، ويتحد العاقل والعقل والمعقول ويصير واحداً . » والأرواح الشريرة تتردد فى النبات ومرذول الهوام » .

(١) الأوبنشاد : النشيد الثامن ص ٣٧ — ٣٨ ترجمة كمال جنيلاط بيروت ١٩٦١ .

(٢) البيرونى : تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة فى العقل أو مرذولة ص ١٦/٢٤/٢٧/٣٢ .

(٣) البيرونى : المصدر السابق ص ٣٢ .

وقد لعبت هذه النظرية دوراً خطيراً في الفلسفات اليونانية والمانوية والنصرانية والإسلامية وفي التصوف عامة . قال بها فيثاغورس ثم أخذها عن فيثاغورس أمبدوقليس وأفلاطون الذي ربط رأيه في عالم المثل ونظريته في تذكر المعلومات قبل حلول الروح في الجسم بنظرية التناسخ ، ولم ينقضها إلا أرسطو الذي ذهب إلى أن ما كان وظيفة شيء لا يمكن أن يكون لآخر . وحكى البيروني^(١) أن (ماني) حين نفى من فارس دخل أرض الهند ونقل فيما نقل فلسفتهم في التناسخ إلى نحلته . أما في الإسلام فقد قال بها غالبية الشيعة السبئية حين قالوا لقد تناسخ الجزء الإلهي في الأئمة بعد علي وقد آمن بها أحمد بن حنبل وأبو سلم الخراساني والقرامطة ومحمد بن زكريا الرازي^(٢) ، حيث أثرت الأفق الصوفي .

ومما أثاره البيروني^(٣) طريق الخلاص الذي نرى أثره في النظرة الصوفية في الإسلام عن كيفية الخلاص ، وما يحصل عندئذ من المعرفة . . . و (إن النفس مرتبطة بالعالم وإن لرباطها سبباً ، وسبب الوثاق هو الجهل ، وخلاص النفس هو إذن بالعلم إذا أحاطت بالأشياء إحاطة تحديد كل مستغن عن الاستقراء نافٍ للشكوك واستشهد في هذا المقام بقول صاحب كتاب (باتنجل) وهو أن (أفراد الفكرة في وحدانية الله يشغل المرء بالشعور بشيء غير ما اشتغل به ، ومن أراد الله أراد الخير لكافة الخلق) (ومن بلغت نفسه الغاية منح الاقتدار . . وإلى مثل هذا أشارت الصوفية في العارف فإنهم يزعمون أنه يحصل له روحان قديمة لا يجري عليها تغير واختلاف بها يعلم الغيب ، ويفعل المعجز ، وأخرى بشرية للتغير والتكون) ومن المقتبسات من المصدر الهندي : إتحاد النفس بمعقولها وما يؤدي إلى هذا الاتحاد في طريق « باتنجل » والدوائر الصوفية في

(١) البيروني المصدر السابق ص ٢٧

(٢) الشهرستاني : الملل والنحل على هامش ابن حزم ج ٢ ص ١٠ — ١١ .

(٣) البيروني : المصدر السابق له ص ٣٤ وانظر الدكتور محمد مصطفى حلمي : محاضرات في الفلسفة

العامة والفلسفة الشرقية طبعة ثانية ١٩٣٧ ص ١٤٩ — وانظر له أيضاً الحياة الروحية في الإسلام ص ٣٤ (١٩٤٥) .

الإسلام ، ومن نتائج ذلك أن خصائص هذا الطريق ، بل أدق خصائصه هو أن المصطفى فيه لا يرى أن إقامة الشعائر الدينية وأداء فروض العبادة هما سبيل الإنسان إلى السعادة ، بل التأمل المتصل في الله ، حتى الوصول للاتحاد . أو ليس هذا ما فلسفه الخلاج وابن عربي في مدرستيهما - كما سنرى - في تحطيم الشعائر وهدم التكاليف ووصاياها وقصرها على العوام دون الخواص الأقطاب ؟

ومن المقتبسات عن المصدر الهندي في إلغاء التمايز ومحو الإشارة عند الوصول (مادمت تشير ، فلست بموحد ، حتى يستولى الحق على إشارتك بإفنائها عنك فلا يبقى مشير ولا إشارة) (وكيف لا أتحقق من هو بالأنية ولا أنا بالأنية . . إن عدت فبالعودة . فرقت ، وإن أهملت فبالإهمال خففت ، وبالاتحاد ألفت) . وهو هو ما قاله وأكده البسطامي لمدرسة الخلاج (إني انساخت من نفسي كما تنسلخ الحية من جلدها ، ثم نظرت إلى ذاتي فإذا أنا هو)^(١) .

فإذا رجعنا إلى جوهر الفيدا Védisme منذ القرن الثاني عشر قبل الميلاد . وتطورها حتى مذهب البرهمية حول القرن التاسع قبل الميلاد — وجدنا أن الموجود اللامتناهي أو الجوهر السكلى الذى كان واحداً قد أحس رغبة في التكثير ، فخلق النور ، وأحس النور رغبة مماثلة فخاق المياہ وأحست المياہ رغبة مماثلة فخلقت الأرض ، ووجدنا أن هذا الجوهر السكلى لا يوصف ، لأن الصفة عند الفيدا تعين الموصوف وتحدده ، وإنما هو الوجود في كل موجود . وهى نفس الفكرة التى أخذها المعتزلة في الإسلام . وأما الجزئيات المدركة بالحواس والعقول ، فليست سوى أوهام ، وهى نفس الفكرة . التى قال بها الخلاج وفلسفها ابن عربي في وحدة الوجود ، وهكذا قدم لنا البراهمة وضع الله في العالم وهذا هو عين الحلول حيث (وَضَعَ اللهُ فِي الْعَالَمِ وَالْخَلْقِ بَيْنَهُمَا) كما قدموا لنا نظرية التصورية ، أى اعتبار الموجودات صوراً وأشباحاً ، وخطوا لنا منهجاً

عملية التحرر من الألم ، والتخلص من السكرة الوهمية التي هي أسباب الشر والألم ، وذلك بالرياضات العنيفة القاتلة ، حتى يمكن التشبه بالذات (براهما) ، والامتزاج به . امتزاج الغدير بالبحر كما يقول الأوبنشاد أو امتزاج الخمرة بالماء الزلال كما يقول الحلاج . أما النفس التي لم تتحرر فإن شخصيتها تدفعها بعد الموت للهبوط إلى ما تعلقت به من قبل ، فتولد ثانية في إنسان أو حيوان أو نبات وتتناسخ . والمشكلة العظمى هنا هي النجاة من هذا الميلاد الثاني . . . ونظرية التناسخ ولا شك تسلم إلى الحلول حين يتحد العقل والعقل والمعتول .

وقد ذكر البيروني^(١) فيما ذكر أن الصوفية في الإسلام ذهبوا إلى التناسخ حين قالوا إن الدنيا نفس نائمة والأخرى نفس يقظى وهم يميزون حلول الحق في الأمكنة كالسما والعرش والكرسى ، وبعضهم يجيزه في العالم ويعبر عن ذلك بمصطلح الظهور الكلى . . كما أكد^(٢) قوة النسب بين الصوفية المسيحية والإسلامية والهندية (لتقارب الأمر عند جميعهم في الحلول والاتحاد) ، (وتشابههم في أن الطريق إلى الامتزاج هو المعرفة ، وانحصار الإنسان في نفسه وتمركزه في المطلق . فإذا بحثنا عن أخطر نظرية أخذها الجانب الصوفي في الإسلام عن المصدر الهندي وجدناها نظرية وحدة الوجود . إنها أساس جوهر الفيدا ، فالإله (براجاباتي) هو خالق وخلق ، والعالم فيها لم ينشأ من عدم ، وإنما أجزأؤه أبعاض الإله)^(٣) .

ولاشك أن ابن عربي في مدرسة وحدة الوجود ، وسوابق بذورها في مدرسة الحلاج ولو احقها ، حتى عبد الكريم الجيلي وما بعده قد تأثر بالمصدر الهندي الذي أنطق مذهب الانبثاق الرواقى والفيوضات والصدور عند الأفلوطينية . ولا يخفى مكر ابن عربي في مزجه

(١) البيروني: المصدر السابق ص ٢٢/٢٩ .

(٢) البيروني : المصدر السابق ص ٣٢/١٩/٦/٥ .

(٣) ديورانت : قصة الحضارة ج ٣ ص ٣٤ « الهند وجيرانها » ترجمة محمد بدران . وانظر —

« البيروني ص ٢٦/٢٥ وانظر الدكتور محمد غلاب : الفلسفة الشرقية ص ١٤٣ ، القاهرة ١٩٣٨ .

بتاريخ كل نبيّ روح نظرية وحدة الوجود ، ووضعها تحت حمايه كل نبيّ ، مع التأويل .
القرآنى . فلقد بدأ ابن عربى بآدم ، فأكد أن الفيضان الأول هو الذى صدرت عنه المادة .
المستعدة لتقبل الصور ، ثم أعدها لقبول الحياة الإلهية ، وأن الفيضان الثانى هو الذى .
أنتج الوجودات الشخصية بإظهار الكائنات التى أريدت بهذا الإعداد ، وعن الفيض .
الأول نتجت الجواهر المعينة أو الكليات ، وعن الثانى نتج التحقق الخارجى لهذه الأشياء .
وعنده أن الفيض هو الحدث الذى به ينتج الفضل الإلهى نور الوجود فى كل جوهر .
يستقبل الكائن ، دون أن تحصل مفارقة بين الصورة المدركة فى علم الإله والإله نفسه ، .
كما تستقبل المرأة صورة الإنسان دون أن يفارق هذا الإنسان وجهه المنعكس على المرأة .
وإذن فصدور الخلق عند ابن عربى شبيه بانعكاس المعلومات الإلهية على مرآة ، وآدم .
ماهو إلا رمز لروح العالم ، أو ماهو إلا التماع هذه المرأة . إذ أن الله أوجد العالم قبل آدم .
ولكنه كان وجوداً غير حقيقى ، أى كان ظلاً محضاً أو وجوداً مادياً لا روح فيه كوجود .
الطين الذى منه صنع آدم قبل نفخ الروح فيه ، فلما وجد آدم ظهر الوجود الحقيقى للعالم .
ومن هنا نتبين أن آدم عنده هو المبدأ اللطيف الذى أتم الإله به الوجود ومنحه به .
حقيقته ، كما يظهر أن غاية الإله من إيجاد العالم هو أن يرى فيه جوهره الخاص وآدم .
هو المبدأ الذى تحققت به هذه الرؤية (فكان بالنسبة إلى الإله كالإنسان للعين ^(١)) .
وقد لجأ ابن عربى كفيلسوف صوفى أو كصوفى متفلسف على وجه أدق إلى التوريات فى
الأخذ والتنسيق والتوفيق والتلفيق والتأويل حجباً لمقصوده عن مفهوم الجماهير سعيّاً
وراء دفع سخطهم ذلك السخط الذى صلب وقتل على قسوته الخلاج والسهرة وردى ،
ولكن ابن عربى مع ذلك واضح تماماً فى قوله (الإله المطلق لا يسعه شئ لأنه عين .
الأشياء وعين نفسه والشئ لا يقال فيه يسع نفسه ولا يسعها ^(٢)) .

(١) ، (٢) ابن عربى فصوص الحكم (فص حكمة إلهية فى كلمة آدمية) ص ٤٨/٥٧ تحقيق الدكتور .
أبوالمعلا عفيفى ، القاهرة ١٩٤٦ . وانظر أيضاً كارادى قو : مفكر الإسلام ص ٢٢٣/٢٢٤ ج ٤ ، وانظر
له : الغزالي ص ٢٦٠ ، وانظر أيضاً الدكتور محمد غلاب : مشكلة الألوهية ص ١٤٠ القاهرة ١٩٤٧ —
وانظر الدكتور عثمان أمين : الرواقية ص ١٤٢/١٥٦ ، القاهرة ١٩٤٥ .

وولقد تطورت هذه النظرية حتى دخلت — كما سنرى — العصور الحديثة ، وأشهر من نادى بها اسبنوزا ت ١٦٧٧ م وهيكل ت ١٨٣٠ م^(١) ، وهم جميعا مع ابن عربى ومدرسته النابعة أصولها عن المصدر الهندى الشرقى القديم واقعون فى شبكة نبذ فكرة الإيجاد والخلق من العدم ، وتوكيد فكرة الصدور أو الانبثاق أو الفيض ، لأن الخلق من عدم فى نظرهم بالضرورة أجنبية الخالق عن المخلوق ، وبالتالي تعدد الوجود ، ولو أقرّوا بالخلق لتناقضوا ولاشك أن لهذا نتائج خطيرة فى عبادة الإنسان نفسه ، وإلغاء جميع المسؤوليات الأخلاقية وإسقاط الأديان أو إذابتها فى دين صوفى جديد يتفوق فيه الأولياء بروح الولاية على تشريعات النبوة ، أو على وجه أدق يظهر فيه أن روح الولاية هى جوهر النبوة ، ولهذا كان الأولياء أسمى عندهم من الأنبياء ، وكانت وحدة الوجود هى وحدانية الإسلام ، وكان التوحيد الذى يعرفه الإسلام كفرا وإشراكا فى نظر مدرسة ابن عربى وأصولها القديمة ولواحقها الحديثة . وإذا كانت البوذية المتطورة عن البرهمية قد أطلقت التصوف ضرورة مطلقة واجبة على كل الناس بعد أن كان شبه أرسقراطية مقصورة على الطبقات العليا من الناس وبعد الزواج فقط عند البرهمية ، فإن البوذية هى التى حطمت قيود الشعائر والتكاليف الدينية بعد أن آمن البراهمة بفائدتها ، فكانت البوذية مصدراً خبيثاً للنظريات الفلسفية لدى الصوفية فى الإسلام فى إسقاط الشرائع وربطها بالعوام ، كما أعطت البوذية لأهل الملامة والفتوة مبدءاً إذلال النفس توكيداً للشخصية الإنسانية فى الجانب السلبي كما سنرى فى كل مكان من دراساتنا التفصيلية .

بقى لنا من المصدر البوذى نظرية الفناء أو النرفانا الهندية ، وهما وإن تشابهتا فى رأى البعض فهناك خلاف فى رأيهم لامن ناحية المبدء ، ولكن من ناحية النتيجة ، فإن النظرية فى الإسلام وإن أخذت مبدءاً الفناء عن النرفانا البوذية ، إلا أنها فى الدائرة الإسلامية

Spinoza : Ethique. Livre 2, prop 11

(١)

Dunan : Essai de philosophie general p. 605.

وانظر أيضاً

وانظر يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة ١٩٥٧ (اسبنوزا ص ١٠٣ — ١١٦ وهيكل ص ٢٦٤

— ٢٧٢ —

الغالبية فناء إلى بقاء ، بينما هي الدائرة البوذية الهندية ذوبان في المطلق وتلاشٍ فيه .
والواقع كما أرى أن تلاميذ بوذا أعلنوا أنه (من الممكن الوصول إلى درجة النرفانا في الحياة
نفسها بإطفاء الشهوات وإزاحة أستار وحجب الضلالات، والتعقيم من جرائم التناسخ)^(١) .
وعلى هذا فإن تلاميذ بوذا بتطويرهم لمذهب النرفانا ، الذي أكده « بوذا » نفسه في أنه
لن يصل بذاته إلى قداسة النرفانا إلا بعد موته — إن هؤلاء بتطويرهم المذهب يصلون
بنا إلى تأكيد التطابق بين النظرية الإسلامية والبوذية ، وأخذ الأولى عن الثانية مبدأ
ونتيجة ، ما دام هناك إيمان بالبقاء بعد الموت ، أو عبر الفناء أو النرفانا ؛ إلا إذا اعتبرنا
عدم وجود عالم آخر في أمثال هذه الديانات بسبب إيمانها بالتناسخ ، فإننا هنا نجد الخلاف
حقاً في معنى البقاء بعد الفناء في الدائرة الإسلامية ، والتلاشي في الدائرة البوذية .

بقي لي أن أذكر عن أثر البوذية في الأفق الصوفي الإسلامي أن هذا الأثر بدأ قبل
ذلك ، فالبوذية نشأت عن البرهمية قبل الميلاد بخمسمائة عام . وقبل الفتح الإسلامي للهند
في القرن الرابع للهجرة كان للبوذية أثرها الضخم في فارس ، مما يصل المصدر الهندي بالمصدر
الفارسي في الغنوص الشرقي ..

ثالثاً : المصدر الفارسي :

ذكرت في المصدر الهندي قوة صلته بالمصدر الفارسي في نقطتين : الأولى أن (مانى)
حين نفي من فارس دخل الهند ، ونقل فيما نقل فلسفة التناسخ . الثانية أن البوذية
التي نشأت عن البرهمية كان لها أثرها الضخم في فارس قبيل الفتح الإسلامي للهند في القرن

(١) الدكتور محمد غلاب : الفلسفة الشرفية ص ١٤٣ ، القاهرة ١٩٣٨ وانظر :

O'Leary Arabic Thought and its place in History. p. 190—197

وقد ترجم العربية أخيراً .

وانظر جولد زيهر : العقيدة والشريعة في الإسلام ترجمة الدكتور محمد يوسف موسى وزميلييه ص ١١٩
وقد أكد جولد زيهر أن أصول حلقات الذكر والمساخ هندی ، كما أكد أن إبراهيم بن أدهم (١٦٣ هـ)
تكرار لبوذا .

الرابع الهجري . وأضيف أن الزرادشتية الفارسية هي التي طوّرت العقائد الهندية المتعددة الآلهة إلى ثنائية الخير والشر وإله النور والظلام ، مما كان له أثره الضخم في أساس الإشراقية عند السهروردي ومدرسته كما سنرى لدى الشيرازي .

ومجمل أثر المصدر الفارسي في النظريات الفلسفية لدى الصوفية في الإسلام نظرية الحق الإلهي ، والإمام المعصوم ، والحقيقة الحمديّة ، مع ملاحظة أن شيوخ النظريات فارسيون أو من سلالات فارسية . فإذا قيل بأن ابن عربي قد أثر في تصوف جلال الدين الرومي والعطار وهما فارسيان ، وكان هذا دليلاً في نظر البعض على تبادل الأثر ، فإننا نقول إن مدرسة ابن عربي نفسه حسب هذا المنطق متأثرة بمدرسة الحلاج والسهروردي وهما من سلالات أعجمية .

ولكن متى بدأ التأثير بالمصدر الإسلامي ؟ إذا عدنا إلى بدايات القرن الثاني الهجري نجد الأثر الفارسي واضحاً منذ انتقال منصب الخلافة من دمشق الأموية العربية إلى بغداد العباسية المجاورة لفارس ، ومنذ إنشاء مناصب الوزراء وإسناده إلى الفرس خاصة ، ومناصب الكتّاب والمدونين والمترجمين وكانت في يد الوزراء وفي رعاية الوزراء . لهذا كان من الأسماء الفارسية الأولى في صدر الدولة أبوسنمه الخلال وأبو أيوب المورياني ويعقوب بن داود ، ويحيى البرمكي ، وبنو سهل أبناء ملوك فارس ، وكان من الكتّاب ابن المقفع ، وآل نوبخت ، والحسن بن سهل ، والبلاذري ، وجبلة بن سالم ، وإسحق ابن زيد وغيرهم^(١) . فإذا ذكرنا ممثل الثقافة الفارسية كشاهد أصيل فإننا نجد ابن المقفع (ت ١٤٣ هـ) ذلك الذي كان زارادشتياً وأسلم ، ولكنه ظل متبهما بالزندقة ، حتى إن المهدي قال (ما وجدت كتاب زندقة إلا وأصله بن المقفع) . ويؤكد كثير من المؤرخين أنه لم يسلم إلا بعد كبر ، وأنه ألف في الزندقة رسائل وكتباً^(٢) . وفي نهاية القرن الثالث الهجري أسلم ساسان أمير باخ ، وكان زارادشتياً ، وأسس المملكة الساسانية ، ودخل

(١) ابن خلدون المقدمة ص ٢١٥/٤٨٧ وانظر تاريخ بغداد ج ٤/١٤٤

(٢) الجيهشاري : الوزراء والكتاب ص ٢٤/١١٤/٣٤٣ وانظر ابن خلكان - : وفيات

الأعيان ١/٢١١ .

جمع كبير من الديلم الزارادشتيين في الإسلام على يد ناصر الحق بن محمد ، وكان للمانوية التي هي مزيج من الزارادشتية والنصرانية أثرها في الجبهة الإسلامية مع هذه التيارات المختلفة منذ عام ٢١٥ للميلاد .

المهم أن زارادشت هو أول من تأثر به الفكر الإسلامي وأهم كتاب عرفه العرب هو الأبستاق ، أو الأفتسا الذي يرجع تاريخه إلى القرن العاشر قبل الميلاد والذي تم جمعه في القرن السادس الميلادي . وقد أكد ديورانت^(١) أن له أصولاً في الفيدا الهندية ، كما أكد راسل^(٢) أن الفلسفة الدينية عند المتصوفة جميعاً هي مزيج من العقائد الفارسية القديمة . وفي هذا وذاك تؤكد ارتباط وقوة المصدر الهندي الفارسي الشرقي في الفلسفة الدينية . إن المانوية المتأثرة بالزارادشتية كانت هي محكّ الجدل بين الفرس والمسلمين . وقد أكدت المانوية عالين أولهما الخير أو «أهورا مزدا»، وثانيهما الشر وهو «أهرمان» حسب المصطلح الزارادشتي ، وحين نجد إله الشر في الزارادشتية مسوقاً إلى الهزيمة في النهاية بانعدام الرذيلة نجد أن المبدئين في المانوية أزليان أبديان متساويان كما يذكر الشهرستاني^(٣) . وقد كانت المانوية مثار الصراع منذ عهد القديس أوغسطين (ت ٤٣٠ م) حتى دخلت مجال الفكر والجدل في الإسلام مع الإمام جعفر الصادق ومدرسته (ت ١٤٨ هـ) . كان «ماني» يشقّي الناس بالمعرفة ويرى ما أكدته النظريات الفلسفية لدى الصوفية عامة في أن الخلاص النهائي نحو مملكة السماء ذات الضوء الحقيقي لن يكون إلا بالطهارة الخالصة والتحرر الخالص من قيد الجسد . والواقع أن تطور الأفكار اللاهوتية مدين للفرس بتحويلين خطيرين كان لهما أثرهما على تاريخ الأديان والنظريات الفلسفية عامة^(٤) : الأول أنهم أحلوا محل الوثنية المتضامنة مع الأديان الشعائرية فكرة

(١) ول ديورانت قصة الحضارة الشرق الأدنى ترجمة محمد بدران ص ٢٢٧ القاهرة ١٩٥٠ .

(٢) برتراند راسل : تاريخ الفلسفة الغربية ترجمة الدكتور زكي نجيب محمود ج ٢ ص ١٩٦ ،

القاهرة ١٩٥٦ . (٣) الشهرستاني : الملل والنحل ص ٦٥ ، ٦٦ .

(٤) الدكتور علي سامي النشار : نشأة الفكر ص ٩٠ وانظر ماسون أورسيل الفلسفة في الشرق

ترجمة الدكتور محمد يوسف موسى ص ١٠٣ .

إله رئيسي تجمع في ذاته كل شيء. الثاني : أنهم أعطوا للإله صفة المخلص وحين جاءت آلام السيد المسيح حولت (يهوه) أيضاً إلى إله أب جاء روحه فتجسد في العالم ، وهو هو « البوذا » الإنسان المتجسد القديم الذي كان مبدأ وأساساً للوجود ، ومرشداً للخلاص الأبدي ، في حين أخذ « فيلون » عن الفارسية فكرة « الديناميزم » أو الجردات السماوية ، التي انتقلت كوسائط في الفلسفات اليهودية والمسيحية والإسلامية . إن نظريات المصدر الفارسي تؤكد في وضوح نظريات حق الملك الإلهي المقدس التي قادها غلاة الشيعة في حلول وتناسخ الجزء الإلهي في الإمام المعصوم ، ونظريات الحقيقة العيسوية أو الحمديّة ، وأنها أول تعيّن لله ، ومنه تفرعت الخلوقات صدوراً وفيضاً استناداً إلى الأفتستا التي تقول : « إن إله الخير لم يخلق الكون بما فيه من كائنات روحية ومادية خلقاً مباشراً بل خلقه عن طريق الكلمة الإلهية المشتركة ^(١) » في الغنوص المصري والهندي والفارسي المتداخل في الغنوصية الشرقية . .

وعلى هذا فكل ما ذكره فيلون اليهودي في اللوغوس ، وأفلوطين في الكلمة والحلاج في الحقيقة الحمديّة ، وابن عربي في الإنسان الكامل ، وابن الفارض في قدم الروح الحمدي وجمعيته ، وكل ما ذكره الشيعة الغلاة في الفيض عن النور المقدس اقتباساً عن الأفلوطينية في نظرية الصدور ، وكل ما ذكره الحلاج وابن عربي في وحدة الأديان نقلاً عن « كلان » السكندري في وجود نبي واحد على الحقيقة يتشكل في صور كل زمان معين ، وكل ما ذكره الصوفية في الإسلام عن الأقطاب أنهم الامتداد لتلك الصور بل أسمى منها — كل هذا في الواقع مصدره زرادشتي نجد أصوله في الأفتستا والمناوية المتطورة عنه ، كما نجد في ذلك ينبوع المدرسة الإشراقية الخالصة . فإذا عدنا إلى النص في الأفتستا ^(٢) نجده يقول :

(1-2) Zanda—Avesta : Trad—Anquetil p. 38—53.

وانظر دكتور أبوالملا عفيفي : نظرية الإسلاميين في الكلمة مقال في مجلة كلية الآداب م ٢/١ ج ١٩٤٤/١

(إن الصفي أو الولي أو الكلمة الذكية . . كل أولئك كان قبل أن تكون السماء والماء والأرض والأنعام والأشجار والنار) . . هذا معناه أن إله الخير لم يخلق الأشياء الروحية والمادية التي يتألف منها الكون خلقاً مباشراً وإنما خلقها بواسطة الكلمة الإلهية. ولا شك أن الأستاذ براون^(١) Brown كان غير دقيق حين ذكر (أن جهلنا بما كان شائعاً من الأفكار في العهود الساسانية من شأنه أن يجعل دراستنا إذا مضت في المنهج المقارن عسيرة جداً) ، فالواقع أن الدراسة في هذا المنهج للمقارن تؤكّد أثر الغنوص الفارسي المشترك مع الغنوص الشرقي في أصول نظريات الفلاسفة الصوفية في الإسلام .

وقد أراد أستاذنا الدكتور محمد مصطفى حلمي^(٢) أن يؤكّد مكان ابن عربي وابن الفارض فذكر أنه مهما كان أثر الفرس في التصوف الإسلامي على يد الكرخي والبسطامي والحلاج والسهروردى وغيرهم فإن ابن عربي في مدرسته كان له الأثر في تصوف جلال الدين الرومي والعضاقل كان له الأثر في إقامة التصوف الإشرافي . والواقع أن التصوف الإشرافي هو الآخر مدين للغنوص الفارسي القديم الممتزج بالغنوص الهلالي في القديم والحديث .

رابعاً : المصدر اليهودي :

أول ما نلاحظه أن جولد زيهر اليهودي هو حامل راية تأثر الصوفية المسلمين باليهودية. ولا شك أن اليهود سواء منهم من دخل الإسلام أو لم يدخله هم الذين رادوا الغلو الشيعي منذ عهد السبئية الأولى ، وهم الذين وضعوا كثيراً من الأحاديث مما نسميه بالإسرائيليات ، وإن كانوا السبب المباشر في نشأة علم مصطلح الحديث ذلك العلم الإسلامي الأصيل في نفس الوقت .

فإذا رجعنا إلى أثرهم في النظريات نجد أثرهم في نظرية تناسخ الجزء الإلهي لدى

(1) Brown : A Literary History of Persia Vol I p.419.

(٢) الدكتور محمد مصطفى حلمي : الحياة الروحية في الإسلام ص ٤٠ القاهرة ١٩٤٥ .

الإمام عليؑ ، وتسلسل النور الحمدي من لدن محمد إلى آدم إلى الأنبياء والمرسلين —
ذلك التسلسل الذي مضى مع الأئمة المعصومين أو الأقطاب الصوفية دون انقطاع .

فإذا فحصنا الإسرائيليات في علم الحديث ، فإننا نجد أن ما وضعوه كان يمس التشبيه
والتجسيم ، حتى قرَّب مسائل ونظريات الاتحاد^(١) من المسلمين . يقول الشهرستاني^(٢) عن
تأثر المسلمين : أنهم (وجدوا التوراة ملأى بالمشابهات مثل الصورة والشفافة والتكلم
جهرًا والنزول من طور سيناء انتقالًا والاستواء على العرش استقرارًا ، وجواز الرؤية
فوقا) ، ولما وجدوا الفرق اليهودية اليوزغانية وغيرها تقول بأن للتوراة ظاهراً وباطناً
أكدوا ذلك في أساس المنهج الصوفي ، ولقد أثارت قصة موسى على الطور فلسفة خلع
النملين ، والنار المقدسة ، والشجرة المقدسة وطوى الكون ، وتكليم الله ، ومقام « لن
تراني » ، وذبح إسماعيل ، كما أثارت قصة موسى مع الخضر أسرار ونظريات العلم اللدني
(وعلمناه من لدنا علماً)^(٣) . فإذا ذكرنا الحلاج — كما سنرى — وهو يستكمل الدورة
الناقصة في سلم الكمال الإلهي ، فإننا نراه وقد قطعت قدماء وذراعا بسيف الشرع ينادي
بآية موسى القرآنية (وعجلت إليك رب لترضى) ، ونراه يصعد في نظريته فيما فوق
طور موسى مستكملاً ما لم يستكمله محمد صلى الله عليه وسلم كما يرى ، وذلك عن طريق
الاحتراق عبر النداء المقدس من جانب الطور الأيمن .

ولما كانت الأسرار الإلهية والأنوار الربانية في الوحي والتنزيل والمناجاة والتأويل
على مراتب ثلاث : مبدأ ووسط وكال ، وكان الحجيء أشبه بالمبدأ والظهور بالوسط ،
والإعلان بالكمال ، فإن التوراة قد عبرت للجبهة الإسلامية عن طلوع صبح الشريعة
والتنزيل بالحجيء على طور سيناء ، وعن طلوع الشمس بالظهور على « ساعير » (جبال

(١) ، (٢) الشهرستاني : المال والنحل ج ١ / ١٢٤ طبع القاهرة ١٩٦٣ هـ . وانظر الدكتور علي
المنشار : نشأة الفكر ط ٢ / ٥٠ .

(٣) آية ٦٥ من سورة الكهف (١٨) .

فلسطين)، وعن البلوغ إلى درجة السكال بالإعلان على فاران (جبال مكة)^(١)، وقد سجلت التوراة هذه اللواقف التي عاشتها النظريات الصوفية في مجال الأديان الثلاثة. ونص التوراة هكذا^(٢) :

هو فيع مهار فران وانا مريوث قدس

وترجمتها (جاء الله من سيناء وأشرق من ساعير واستعلن في فاران) .

وقد ترجمها إلى الفرنسية الأستاذ كلان هوار^(٣) H. C. L. Huart الأستاذ في مدرسة الألسنة الشرقية في باريس عام « ١٩١٦ » في نصوص ترجمته لكتاب البدء والتاريخ المنسوب إلى أبي زيد الباخعي وهو لمظهر بن طاهر المقدسي :
والنص الفرنسي للفقرة السابقة العبرية هو :

« Dieu est Venu du Sinai, il a Brillé de Sâir, il S'est manifesté des montagnes de Pharan »

ومعنى هذا^(٤) كما تقول النصوص جميعها أن طور سيناء مظهر موسى عليه السلام في الوادي المقدس ، وأن « ساعير » جبال فلسطين مظهر عيسى عليه السلام ، وأن « فاران » إعلان الله رسالته الأخيرة حقيقة ومظهر محمد صلى الله عليه وسلم . فإذا تفحصنا « فيلون » الفيلسوف الصوفي اليهودي السكندري الذي ولد بالإسكندرية نحو عام ٢٠ أو ٣٠ قبل الميلاد ، وتوفي بعد عام ٥٤ من الميلاد في عصر الحواريين ، وكان يلقب بأفلاطون اليهود ، فإننا ندرك مدى تأثير الدوائر الصوفية في الإسلام بالمصدر اليهودي الشرقي ، الذي كان له الأثر في الأفلوطينية الحديثة والدوائر المسيحية ، وبالتالي في الدائرة الإسلامية والفكر

(١) الدكتور على النشار : المصدر السابق ص ٤٣ .

(2-3) M. C. L. Huart : Livre de La Création et de L'Histoire. Tome Cing. Paris 1916. p. 34—35.

عن كتاب البدء والتاريخ للمقدسي الذي ترجمه هوارت .

(٤) الشهرستاني : الملل والنحل ج ١ / ١٢٤ المصدر السابق .

الإسلامى . إن التفكير الشرقى عند « فيلون » يبدأ بطبيعته من الدين ، ثم يستعين بالأسفة ، وعلى هذا فمهما كان استقاء « فيلون » من الهلينية إلا أن الحقيقة الدينية هى الجوهر فى فلسفته اللاهوتية . فإذا قارنا وكشفنا فى أوضح صورة عن نقطة التقابل بين فيلون والهلينية نجد ذلك واضحاً فى فكرته عن اللامتناهى لأول مرة فى تاريخ الفكر الدينى والميتافيزيقى . لقد كانت النظرة الهلينية تؤكد أن اللامتناهى أحط درجة من المتناهى ، لأن المتناهى هو الذى له طبيعة وهو الحدود ، وأن ماله طبيعة وما هو محدود أعلى درجة من اللامتناهى غير الحدود ، بينما فيلون يؤكد فى نظريته الجديدة أن اللامتناهى هو الذى لا يمكن حصر صفاته عكس المتناهى المحصور الصفات (والله لما كان هو اللامتناهى ، فإنه يشمل كل الصفات الكمالية من جهة ، ومن جهة أخرى فإنه يشمل كل هذه الصفات اللامتناهية بدرجة لامتناهية . وعلى هذا فالعقل الإنسانى غير قادر على إدراك اللامتناهى فى صفاته الكمالية اللامتناهية بدرجة لامتناهية)^(١) .

من هنا نجد المدخل الدقيق للحدس أو الذوق الصوقى ، الذى هو تفوق لما فوق العقل ، وهو ما نلمسه قوياً فى الأفق الصوقى الإسلامى بعد المسيحى والأفلوطينى عن المصدر الشرقى اليهودى . وقد فلسف « فيلون » نظرية اللوغوس التى هبّت النظرية المسيحية إلى الدوائر الإسلامية عبر الأفلوطينية فى نظرية الوسائط التى أخذها هو عن مثل أفلاطون فى الصور والنماذج الأفلاطونية ، أو عن القوى العنصرية السائدة فى الطبيعة ، كما فى النظرية الرواقية ، وهى الملائكة فى النظرية اليهودية ، أو الجن كما فى النظرية اليونانية الشعبية ، لكن أهم ما يتصل بنظرية الوسائط فكرة الكلمة أو نظرية اللوغوس المذكورة فى التوراة ، وحكمة سليمان ، ثم فى المسيحية عن طريق الإنجيل الرابع الذى دَوّن فى القرن الثانى للمسيح عليه السلام تحت تأثير فيلون . فإذا قلنا إن فيلون اقتبسها أصلاً

(١) اميل بريهيه : الآراء الدينية والفلسفية لفيلون الإسكندرى : ترجمة الدكتور محمد يوسف موسى والدكتور عبد الحليم النجار ص ١٢١ — ١٥٧ القاهرة ١٩٥٤ .
وانظر الدكتور عبد الرحمن بدوى : خريف الفكر اليونانى ص ٩٣ / ١٩٥٤ .

وبطريق مباشر عن الرواقية على أنها القوة التي تحفظ الموجودات جميعها ، أو على أنها العلة المشتركة الخالقة الحافظة المقومة لجميع الأشياء ، فإن « فيلون » قد خالف النظرة الرواقية في أن الكلمة عنده تحتفظ بدرجة وسطى بين الله أو الألوهية ، وبين المخلوق . بينما هي عند الرواقية هي الإله الأكبر وهي باطنة عندهم في جميع الموجودات ، بمعنى أنها ليست مخلوقة . هنا يجب البحث عن مصدر آخر تأثر به فيلون ، وهو هيراقليطس الذي قال « باللوغوس » على أساس أنه القانون الذي تجرى على أساسه أنواع التغير المتضاد في الوجود ، وهو مبدأ الانقسام ، وإن تحول الانقسام إلى وحدة في النهاية . المهم أن الطابع الأساسي عند فيلون في نظرية اللوغوس أنها أصبحت معقولة ، والمعقول لا يمكن استخلاصه مباشرة من التزاوج بين فكرة اللوغوس بوصفه المبدأ الحافظ للأشياء ، واللوغوس باعتباره مبدأ الفصل بين الأشياء . وعلى هذا فنحن نجد عنصراً ثالثاً مزدوجاً أخذه عن أفلاطون في نظرية الصور ، وعن المدرسة الفيثاغورية أيضاً فيما يتصل بفكرة الواحد . . .

أما كيف تأثر فيلون بالرواقية وطور فيها لدى نظرية اللوغوس ، فقد نقل عنهم أن الكلمة كأساس هي الله ، وهي القوة الحافظة لجميع الأشياء ، والقوة التي تسود الموجودات جميعاً كموجدة وحافظة في وقت واحد ، ثم طور هذا بأن قال بأنها حالة في كل مكان وباطنة في جميع الموجودات ، وبأنها كقوة الحياة المتطورة في الموجودات ، أو بتعبير الرواقية بأنها البذور أو العلل البذرية التي تنشأ منها الموجودات . . على هذا تكون الكلمة عند فيلون باطنة وقوة لا تدري هل هي معقولة أم غير معقولة ، فالرواقيون لا يقولون بأنها معقولة لأن المعقول بالمعنى الأفلاطوني أو الأفلوطيني لا يعترف به الرواقيون ، وفيلون يقول كالرواقيين بأن العالم خلاء من شأنه أن يوجد هواتٍ وشقاقاً بين الموجودات . أما القوة التي تربط بين هذه الانفصالات وتجعل الموجودات في وحدة فهي « اللوغوس » وهذا المذهب في الكلمة هو مذهب وحدة الوجود في الأفق الإسلامي الصوفي .

أما المذهب الثنائي الذي يقول بالعلو المطلق بالنسبة لله في صلته بالكون ، فلا يتفق مع فيلون ومن سلك نهجه في قولهم بأن الكلمة باطنة في الكون على صورة قوة حالة فيه ،

وهي هي الله في حقيقة الأمر. لكن « فيلون » يعود فيقف موقفاً متارجحاً بين بين في تحديد الصلة صلة « اللوغوس » بالله ثم بالكون ، فهو يريد أن يحتفظ لله بالعلو المطلق . هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى يضطر إلى أن يخالط بين الله واللوغوس ، حتى يكون في وسعه أن يبين وظيفة الكلمة من حيث تكون الأشياء وربطها بالله ، فهو ينعت للوغوس بأنه ليس أزلياً كالله ، كما أنه ليس قانياً كالمخلوقات . وهي هي نفس الصورة التي نجدها في « يسوع » الكلمة ابن الله ، الصلة بين الله والمخلوقات — تلك الصورة التي دخلت المجال الإسلامي عن طريق السبئية الرواد الأوائل للغلو الشيعي ، ثم انتقلت ساحة النظريات الفلسفية لدى الصوفية باسم الحقيقة الحمدية ، والنور الحمدي ، وحلول أو تناسخ الجزء الإلهي في الأئمة عن طريق المعصوم ، ثم الأقطاب الذين عن طريق أنوارهم يكون التحرر أو الخلاص Salvation بمعناه الديني أي تخلص المتناهي من حالة التناهي للوصول إلى حال اللامتناهي ، وهو ما يعبر عنه في المسيحية بفكرة الخلاص من الخطيئة وفي الصورة الإسلامية عند البسطامي بالاتحاد ، وعند الحلاج بالشهود أو الحلول ، وما تفرع عن الاتحاد والحلول من وحدة الوجود في مدرسة ابن عربي .

أما فكرة تحصيل الخلاص لدى المسيحية أو اليهودية أو الأفلوطينية فهي تتم بأن يتجه الإنسان إلى التشبه بالله ، بأن يُفنى نفسه في الله ، بمعنى أنه لا يمكنه التحرر أو الخلاص إلا بإزالة حجب الأنية والأينية كما يقول الحلاج ومدرسته من بعده . وعلى هذا فمعنى معرفة الله هي إدراكه إدراكاً مباشراً معانياً دون وسائط عن طريق المجاهدة ، ثم العلم ، ثم اللطف الواهب للقداسة . وقد كانت هناك وسائط في الأفق المسيحي حطمها « فيلون » كما حطمها راهب سمعان كما ذكرنا من قبل . وقد تحطمت الوسائط لهذا في الدوائر الإسلامية مع الحلاج وابن عربي ، لأن المحطمين للوسائط وضعوا أنفسهم في الدرجة الثالثة العليا ، وهي درجة اللطف الواهب للقداسة بعد أن سموا في درجة المجاهدة والعلم أو العرفان إلى الغاية ، وهي درجة المعرفة المطلقة درجة الكمال خواص الخواص ، وفي تلك

التجربة لا حدود للمعرفة ، ولا تحديد للمعرفة بل هي تجربة وتذوق ومعاينة يحياها
الواصل الكامل ، كما عاشها الخلاج نظرياً وعملياً ، ويكون لا في حالة قلق بل في حالة
طمأنينة ، هي حالة النفس المطمئنة التي قيل لها ، أو قال الله على لسانها كما يتفلسف الخلاج
في معنى قول الله (يا أيها النفس المطمئنة ارجعي إلى ربك راضية مرضية^(١)) . وهنا
ينقطع الكلام كما ينقطع الفعل ، فيكون الواصل بلا كيفية ولا فعل ، وهذا هو أعلى
درجات الطمأنينة المطلقة .

والجديد في فيلون هو (أن الوحي والعقل متفقان وأن عبادة الله عقلية^(٢)) وهو
ما فلسفه من بعده أوغسطين ، ثم الغزالي على أساس لاهوتي متشابه هو : أن الأصل هو
الإيمان ، وأن التعقل تالٍ له ، وهي خلاصة الخلاصة في كل فلسفة لاهوتية . فنحن نؤمن
لكي نتعقل ، ونحن نعقل الإيمان ونتعقله ، ليكون معقولاً . أمر آخر هو أن المنهج
الحدسي غير المتوقف عند التجربة الحدسية كما عند « فيلون » ، ثم الغزالي فيما بعد — كما سنرى —
كان تجربة فائقة للعقل ولما فوق العقل . ولا شك أن منطق الفلسفة « اللاهوتية » التي
لا تنكر العقل بل تسترشد به وتعرف له حدوده بما يُعجزُهُ — فيما وراءه أو ما فوقه — لا شك
أن هذا يحدد إطار وروح المنهج الشرقي إزاء المنهج الهليني المتوقف عند النظر الصرف .
بقيت لنا نقطة خطيرة حول مصدر ثقافة فيلون . والعجيب أن « الرواقية المصرية »
كما يقول بريهيميه « أثرها البالغ في فلسفته » فقد عاش فيلون في بدء العصر الإمبراطوري
الذي اتحدت فيه المذاهب الدينية في مصر مع الفلسفة الرواقية . وقد أثبت الأستاذ
إميل بريهيميه^(٣) (أن العبادة الروحية لفيلون ميراث بعيد عن كتاب الموتى الذي اكتشف
في مقابر مصر القديمة . وإذا كان صدى كتاب الموتى الذي تمت كتابته في القرن السابع
قبل الميلاد قد تردد في مؤلف من القرن الأول الميلادي مع فيلون — فلاموجب للدهشة

(١) آية رقم ٢٨، ٢٧ سورة الفجر رقم ٨٩ .

(٢) إميل بريهيميه : الآراء الدينية والفلسفية ص ٣٩٤ ص ٤ — ٣ — ٣١٦ .

(٣) وانظر أيضاً ص ٢٩٨، ٢٨٨ من الكتاب ص ٣٠٤ — ٣١٦ .

كما يقول بريهيه : (أن يكون التصوف الفيلوني مستمداً من نفس الأوساط المصرية التي جمع منها بلوتارك أفكاره الواردة في رسالة « إيزيس » . فقد عرفت نظرية مصرية يرجع عهدها إلى القرن الثامن قبل الميلاد أن اللوغوس « فتاح » بعد أن نظم العالم عاد إلى الله الأسمى بحكم أنه مشترك معه في الجوهر والعنصر) . فإذا قيل إن هذا هو ما يوجد في الكتب الهرمسية — فإن المؤلفات الهرمسية قد ظهرت كما يقول بريهيه فيما بعد ذلك . وهذا يؤيد قيمة المصدر المصري وأثره في الفلسفة الرواقية واليهودية والمسيحية ثم الإسلامية في الدوائر الصوفية الفلسفية .

الفصل الثاني

الغنوصية الغربية

أمامنا حقيقة هامة ترتبط بأثر المصدر الهليني القديم ، وهى أنه كان أقوى أثراً فى دوائر الفلسفة المشائية الإسلامية عنه فى الدوائر الصوفية . لهذا لا يمكن التفريق بين المصادر الهلينية فى شعبها الثلاث : اليونانية ، والمسيحية ، والأفلوطينية ، فإن أقوى المصادر التى أثرت الأفق الصوفى فى الإسلام جاءت مباشرة عن الأفلوطينية رغم أن العرب توهوها هلينية قديمة عن أرسطو ، ثم إن الأفلوطينية كما يقول (إنج) هى البناء الخيوى لللاهوت المسيحى ، ومن المستحيل استحالة مطلقة أن نفصل الأفلوطينية عن المسيحية دون أن نمرق المسيحية تمزيقاً^(١) . ثم إن أفلوطين كما يقول القديس أوغسطين قد عاش أفلاطون حياة ثانية^(٢) . فإذا عدنا إلى الفلاسفة قبل سقراط نجد أخطر النظريات أثراً لدى الصوفية فى الإسلام وهى نظرية وحدة الوجود كما وجدناها فى الغنوص الشرقى ، وإننا لنجد هؤلاء الفلاسفة فى هذه النظرية يؤكدون عدم التفرقة بين الله والطبيعة ، فالطبيعة عندهم هى الله ، والله هو الطبيعة . .

واللفظ اليونانى القديم [Pantheisme παν θεος] ومعناه وحدة الوجود مكون من مقطعين الأول παν ومعناها كل ، و θεος ، وهى الله . والمذهب يقول بأنه لا شئ إلا الله وأن كل شئ غير الله ليس إلا مظاهر خارجية وأحوالاً لله ، وعلى هذا قامت نظرية محي الدين بن عربى (ت ٦٣٨هـ) مهتماً حاول الرمز والإلغاز ، فهو يؤكّد ذلك كما سنرى فى قوله: (سبحان من خلق الأشياء وهو عينها) وهو ما قاله اسبنوزا (ت ١٦٧٧م) فى القرن السابع عشر . أما كيف تأثر الأفق الإسلامى بالنظرية الهلينية ، فإننا

(١) ، (٢) برتراند راسل : تاريخ الفلسفة الغربية ج ٢ ص ٤٤٩ — ٤٥٠ ترجمة الدكتور زى نجيب محمود — القاهرة ١٩٥٤ م . وانظر يوسف كرم : تاريخ الفلسفة فى العصر الوسيط ص ٥٦ .
القاهرة ١٩٤٦ .

نجد أنه أخذها مباشرة عن الأفلوطينية ، وهذا يقتضيها إجمال مفهومها الأفلوطيني ، لأننا سنفصله عند حديثنا مع محيي الدين بن عربي لدى نظريته في وحدة الوجود وغيرها .

إن وحدة الوجود عند أفلوطين تقول إن الكثرة في الواحد . أما وحدة الوجود بالمعنى العام فتقول بالكثرة في الواحد ، والواحد في الكثرة ، والفارق هو نقطة البدء . هل نبتدىء من الواحد لكي نقول بوجوده في الكثرة ، وبهذا المعنى تكون الكثرة في الواحد ، أم تكون نقطة البدء هي الكثرة التي ترتفع منها إلى الواحد ، وفي هذه الحالة يكون الواحد في الكثرة^(١) . المهم أنه يجب على النفس الإنسانية في النظرة الأفلوطينية أن ترجع من حالة التبدد والكثرة إلى حال الوحدة المطلقة التي تكون فيها النفس في حال الفناء والحو ، ويصبح كل شيء في حالة عماء تسميه الدوائر الإسلامية الصوفية حال الغراب الأسود ، كما أسمته الدوائر المسيحية الصوفية الليلة الظلماء . فإذا ارتفع الإنسان من مرتبة الفناء والحو بعد أن يجتاز جسر القلق والتردد والخوف إلى مرتبة الطمانينة بعد مرتبة الصعق أصبح وكأنه هو الله أو بأنه الله ، كما قال البسطامي والحلاج .

وقد تشابهت الصوفية المسيحية والإسلامية في إسقاط التفرقة وإلغاء التمايز بين العاقل والمعقول ، حتى يصل الأمر في النهاية إلى البداية مع الاتحاد بالله ، وهو حال النفس مطمئنة . وحين يفصل أفلوطين في وصف هذه الحالة يؤكد أنها تأتي لا باختيار بل تتلقاها النفس وكأنها نور يهبط عليه ، وهو هنا يؤكد لنا وحدة الشهود في هذا الاتحاد ، والبقاء عبر الفناء ، كما أنه هنا شرقي يمثل الروح الشرقية أكثر مما يمثل الروح اليونانية التي تؤكد وحدة الوجود بمعناها المعروف العام . ذلك المعنى الذي انقسم إلى صور كثيرة أهمها أن الله شيء واحد يظهر في صورتين : صورة الامتداد مع المادة ، وصورة الفكر مع الروح ، أو أن الله ليس إلا العالم . الواقع أن مذهب وحدة الوجود ينقسم إلى وحدة وجود باطنة immanent ووحدة وجود صدورية immanentiste . الأولى تقول بأن الله حال في

(١) الدكتور عبدالرحمن بدوي : خريف الفكر اليوناني ص ١٣٣ ، القاهرة ١٩٥٩ .

الكون . أما الثانية فتقول بأن المبدأ (الله) تصدر عنه الخلوقات ، والصدور لا يمس جوهر الله . والنوع الأخير في مذهب الصدور هو النوع الأفلوطيني الذي دخل الأفق الصوفي الإسلامي أولاً ، وإن كان كلاهما ينفي عملية الخلق من العدم كنتيجة محتومة مهما حاولنا وتعسفنا في نفى ذلك . ولا شك مطلقاً في أن النوع الأول من مذهب وحدة الوجود وهو المعنى الباطني الحال في الكون قد دخل تحت مصطلح الحلول Incarnation في القرن الثالث الهجري . والرابع الهجري مع الحلّاج ، وهو ما يسمى الآن في العصر الحديث باسم الواحدية Monisme .

فإذا عدنا إلى تاريخ الاتصالات الأولى نجد أن الثقافة اليونانية كانت هي الثقافة المسيطرة على العقول في الشرق منذ عهد الإسكندر بالإضافة إلى ثقافات الشرق نفسه ، حتى إذا أقبل المسلمون على حضارات غيرهم من الأمم القديمة كان إقبالهم على الثقافة الهلينية بمعونة نسطرة الخيرة ويعاقبة غسان ، والسريان في الشام وغيرها ، والصائبة من أتباع زرادشت ، واليهود ، والنصارى . لكن الذي نؤكد أنه أن باب الاتصال المباشر كان الأفلوطينية الحديثة ولو أن المسلمين حسبوها لأرسطو حين اعتقدوا خطأ أن كتاب الربوبية له ، وهو في الواقع لأفلوطين الذي عرفوا من ورائه أفلاطون والثقافة اليونانية القديمة .

إننا نلاحظ أن الأستاذ نيكلسون^(١) يرى أن الأثر كان في القرن السادس الهجري ، ويختلف معه ماسينيون^(٢) ، فيرى على وجه أصح أنه كان في القرن الرابع ، والواقع أنه في القرن الثالث ، بدليل أن الربوبية ظهرت عربية في الوسط الإسلامي في القرن الثالث الهجري وكان لها أثرها المباشر في نظريات الاتصال الفارابية ، ونظريات البسطامي.

(١) نيكلسون : Nicholson : Origin Development of Sofism :
Journal of Royal Asiatic Society 1906. p. 303—320
(٢) ماسينيون : دائرة المعارف الإسلامية مادة تصوف .

والخلاص^(١) . فإذا اعتمدنا على جهد اصطفتان بن صدّ يلى الغنوصى السريانى الذى كان أستاذاً فى مجمع « أريوباجوس » الذى تخرج منه ديونيسيوس Dionysius الأريوباجى ، والذى كان معاصراً ليعقوب السروجى الأديب السريانى المشهور (ت ٥٢١ م) أقول - إذا عدنا إلى اصطفتان بن صد يلى ، وجهوده فى النصف الثانى من القرن الخامس الميلادى وفى « الرُّها » بالذات ، فإننا نجد من جهوده الخطيرة أنه نقل بعد رحلته فى مصر وغيرها مذاهب وحدة الوجود وعاد ونشرها فى (الرُّها) ، كما اشتغل بشرح الإنجيل ، وأنكر أبدية عذاب جهنم ، وأكد أن المذنبين سيعودون إلى الجنة بعد تطهير . وكان لهذا أثره فى سخط أهل « الرُّها » فطردوه ورموه بالإلحاد ، فرحل إلى دير فى بيت المقدس ، ووجد لآرائه هناك أرضاً خصبة ، وجمع آراءه ، ونسبها إلى ديونيسيوس لشهرته^(٢) . من هنا لا نجد غرابة مطلقاً فى الدوائر الصوفية فى الإسلام انتشار مثل هذه الأقوال التى شاعت مع جهنم بن صفوان ، ثم اندفعت فى أفق الفكر الإسلامى ، حيث شكلت مذاهب الفيض والإشراق والمعرفة والجذب والحلول والاتحاد ووحدة الشهود ووحدة الوجود ، وكل مركبات « الثيوصوفية » بتأثير الأمشاج المختلطة مع الغنوص الشرقى القديم . فإذا نظرنا فى مذاهب الفيض الأفلوطينى - نجد أن الله والعقل الأول والنفس الكلية والمادة غير المصورة والنفوس الجزئية - كل أولئك عبارة عن مراتب الوجود فى الأفلوطينية ، وهذا ما نجده فى مدرسة ابن عربى فى الحقيقة الحمديدية أول فيض من الذات الإلهية ، ثم بقية الفيوضات فى جميع الموجودات ، وعند ابن الفارض فى وحدته الشهودية وفى مذهبه فى القطبية والحقيقة الحمديدية ، وعند الإشراقية السهروردية والشيرازية التى تجعل الله نور الأنوار فيّاضاً بالأنوار القاهرة وهى النفوس والعقول ، وبالجواهر الغاسقة

(١) انظر Encyclopaedia of Religion and Ethics Vol. 5. p. 510
وانظر الدكتور مراد كامل والدكتور محمد حمدى البكرى : تاريخ الأدب السريانى منذ نشأته حتى الفتح الإسلامى . ص ١٤٤، ١٤٣ .
(٢) انظر Dictionnaire de Théologie Catholique V. 5. p. 987
وانظر مراد كامل فى مصدره السابق ص ١٤٤، ١٤٣ .

الناشئة عن الأنوار ، وهى الأجسام ، حتى المصطلحات فى المثل أو المعانى الأزلية ، والحقيقة ، وحقيقة الحقائق ، والعلة والمعلول ، والوحدة والكثرة ، وتحقيق الذات فى الموضوع وشيوع الموضوع فى الذات ^(١) .

كل هذا يعود إلى أصوله الأفلوطينية التى تعود هى الأخرى إلى الغنوص الشرقى والغربى المؤول فى الفلسفات اليهودية والمسيحية اللاهوتية . لقد أخذت النظريات الصوفية لدى الصوفية الفلاسفة أو الفلاسفة الخالص لدى المشائية الإسلامية جوهرها من الأفلوطينية ، وخاصة فى المعرفة الإشرافية ، التى تُتلقى إلقاءً فى النفس عند تطهّرها وتحررها ، ويكفيها دليلاً التاسع الخامس ^(٢) لأفلوطين الذى يقول : (النفس التى لاتضاء بضوئه تظل بغير رؤية) ، فإذا أضيئت فإنها تحتوى على كل ماتنشده فترى الأسمى بالأسمى — ترى الأسمى الذى هو فى الوقت نفسه وسيلة الرؤية لأن ما يضيء النفس هو نفسه الذى تريد رؤيته ، كما أننا نرى الشمس بضوء الشمس . لقد مارس أفلوطين (ت ٢٠٥ م) هذه التجربة ، وأعطى الاتجاه للفارابى وابن سينا ، والحلاج والسهروردى ، وابن عربى وابن الفارض ، وابن سبعين وبقية الركب المشائى أو الصوفى . يقول أفلوطين (وقد حدث مرات عدة أن ارتفعت خارج جسدى بحيث دخلت نفسى ، كنت حينئذ أحياء ، وأظفر باتحاد مع الإلهى) ^(٣) (يجب على أن أدخل فى نفسى ، ومن هنا أستيقظ . وبهذه اليقظة أتحّد بالله) (يجب على أن أحجب عن نفسى النور الخارجى لسكى أحياء وحدى وحدى فى النور الباطن) ^(٤) . ثم إن تعريف أفلوطين لسقراط فى قوله : (اعرف نفسك) يؤكّد لنا بأن

(١) الدكتور محمد مصطفى حليم . ابن الفارض من ٢٥٨ ، ٢٦٤ ، ٢٧٧ ، القاهرة ١٩٤٥ .
 (٢) ، (٣) أفلوطين : التاسع الخامس ٣ ، ١٤ — التاسع الخامس ٣ ، ١٧ ترجمة ماكتنا Mckenna . « انظر يوسف كرم : تاريخ الفلاسفة فى العصر الوسيط من ٥٦ القاهرة . — وانظر راسل : تاريخ الفلسفة الغربية ترجمة الدكتور زكى نجيب محمود من ٤٤٩ ، ٤٥٠ القاهرة ١٩٥٤ . وانظر الدكتور على سامى النشار : نشأة الفكر الفلسفى من ٧٢ — ٨٢ الإسكندرية ١٩٦١ .
 (٤) التاسع الرابع وانظر راسل : تاريخ الفلسفة الغربية المصدر السابق من ٤٥٠ .

منهجه الذى دخل الأفق الإسلامى يقتضى أن ينطوى الإنسان على نفسه ويسد كل المنافذ التى تربط بينه وبين العالم الخارجى .

فإذا عدنا إلى فكرة الصدور الأفلوطينية فإننا نجد أنها ليست مستقاة عن اليونان كأصل للأفلوطينية ، بل هى عن الشرق أو الغنوص الشرقى المصرى ، أو الهندى أو الفارسى الممزج بعضه ببعض . فإذا تفحصنا نظريات الفناء ، والاتحاد ، والحلول ، والناسوت واللاهوت ، فإننا نجد أولاً أن نظرية الفناء كما نشدتها المسيحية تؤكد أنها تنشد حقيقة عليا على أساس عینى تاريخى ، وأنها ربطت هذه الحقيقة بأحداث تاريخية معينة وأشخاص معينين . أما عند الأفلوطينية فقد نظرت إلى المسألة من الناحية العقلية الصرفة ، وأقامت مذهبها فى جو من الحرية لا يتعلق بفرد أو حادث . وبينما تنزل المسيحية بالله إلى مستوى الإنسان بمعنى حلول اللامتناهى فى المتناهى ، وهو ما أخذه الحلاج - نجد الأفلوطينية ترتفع بالمتناهى إلى مقام اللامتناهى ، وبالتحاد الإنسان بالله عبر صعق الفناء ، وهو ما أخذه البسطامى وماتطور مع البسطامى والحلاج إلى نظرية وحدة الوجود بصورها المختلفة الباطنة والصدورية .

أما التثليث فى الأقانيم الثلاثة - الأب والابن وروح القدس فى الفلسفة المسيحية - ذلك الذى وجدنا أصوله فى اللاهوت المصرى القديم مع أوزيريس وإيزيس وحورس ، فإننا نجد تطويراً له عند أفلوطين المسيحي فهو لا يقول بأن هذه الأقانيم الثلاثة هى الله كما تقول المسيحية وغيرها وإنما يجعلها صادرة عن المبدع الأول أو الواحد منفصلة عنه .

ويضطرنا الحديث عن الأقانيم الثلاثة للتعرف على اللاهوت والناسوت والحلول والاتحاد ، وأثر ذلك فى الدوائر الإسلامية ، ومناقشة أهم ما أثير حول هذه الموضوعات وماتج عنها فى الجبهة الإسلامية من نظريات انصل بعدها إلى الناحية العملية فى الهلالية قديماً وحديثاً ، وأثرها فى السلوك الإسلامى لدى الصوفية .

يقول الشهرستانى^(١) متحدثاً عن الخلاف حول معانى النزول والتجسد والصمود :

(واختلفوا في كيفية الاتحاد والتجسد : فرقة ترى أنه أشرق إشراق النور على الجسد المشف ، وفرقة ترى أنه انطبع فيه انطباع النقش في الشمعة ، وفرقة ترى أنه ظهر به ظهور الروحاني بالجسماني ، وفرقة ترى أن اللاهوت تدرع بالناسوت وفرقة ترى أن الكلمة ما زجت جسد المسيح بمزجة اللبن بالماء .

فإذا^(١) عدنا إلى أهم المذاهب المسيحية التي اختلفت في هذا فإننا نجد أقدمها المملكانية ، وكانت منتشرة في البلاد التي فتحها المسلمون . وقد ذهب المملكانية إلى أن الله (ثالث ثلاثة كلها لم تزل) أي أن الصورة الإلهية هي أب وابن وروح القدس كلها لم تزل .. أي أنها قديمة .. أي أنها فصلت الجوهر عن الأقانيم كالموصوف والصفة . أما كيف حدث الامتراج بين الأصول الثلاثة فحدث على الشكل الآتي : الجوهر « الله » والناسوت الكلي (جسد المسيح) وهو قديم أزلي أي الجسد من « قديم أزلي وهو الله » ، والكلمة العنصر الثالث من عنصر الوجود اتحدت بجسد المسيح وتدرعت بناسوته ، فمریمُ إِذْ نَ وَلَدَتْ « إلهياً أزلياً » ، والقتل والصلب وقع على اللاهوت والناسوت في رأيهم . ويؤكد ذلك النص المملكاني القائل : (من أجل خلاصنا نزل من السماء وتجسد من روح القدس ، وولد من مريم البتول ، وصلب أيام بيلاطس ، ودفن ثم قام في اليوم الثالث ، وصعد إلى السماء وجلس عن يمين أبيه) . وقد أعلنت المملكانية التثليث واضحاً ، وَرَدَّ القرآن الكريم على ذلك رداً واضحاً نصّه : (لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة ..)^(٢) .

هذه هي المملكانية ، أما الفرقة الثانية فهي النسطورية ، ولم يظهر نسطور في أيام المأمون كما ذكر الشهرستاني ، ولكنه ظهر في أوائل القرن الثاني الميلادي قبيل وفاة أفلوطين ت ٢٠٥ م أو عقب وفاته بقليل — في بيزنطة والقسطنطينية . وقد انتهى من نقاشه العقلي إلى حقائق جديدة قال فيها : إن المسيح عليه السلام إنسان ولد إنساناً ، وإن « مريم » إنسان جزئي ، ولا يلد الإنسان الجزئي إلا مثله جزئياً ، ثم حدثت النعمة الإلهية ،

(١) الدكتور علي سامي النشار : نشأة الفكر ص ٥٧ .

(٢) الشهرستاني : المصدر السابق ج ٢ ص ٤٤ ، ٣٦ وانظر الدكتور النشار المصدر السابق ص ٥٧ .

(م ٤ — الفلسفة الصوفية)

فاتصل اللاهوت بهذا الإنسان الجزئى كما اتصل من قبل بسائر الأنبياء فى نظرية التسلسل،
ولكن صلته بالمسيح عليه السلام كانت أكثر دواماً واستقراراً^(١).

أما الاتحاد بجسد المسيح فلم يكن امتزاجاً ملكانياً أو ظهورياً يعقوبياً ، ولكن
كإشراق الشمس فى كوة ، أو على بللور ، أو كظهور النقش فى الخاتم ، والاتصال هنا
معنوى . أما الصלב ، وأما القتل فللجزء الناسوتى ؛ لأن الإله لا تحل فيه الآلام . وقد
أحدثت الفكرة النسطورية ثورة خطيرة فى المسيحية ، حتى قال الدكتور جوستاف
لوبون^(٢) : (لوقيل للحواريين الاثنى عشر أن الله تجسد فى « يسوع » لرفعوا أصواتهم
محتجين ، وإنما كان « يسوع » معتقداً أنه نبي خلف لمن ظهر قبله ، تقوم دعواه على
القول باقتراب ملكوت الرب الذى حدث اليهود عنه منذ زمن طويل ، ولا دليل على
أن «ناس قد عدوا « يسوع » إلهاً فى القرن الأول من النصرانية ، ولم تنتشر هذه العقيدة
إلا فى أوائل القرن الثانى بين الجماعات النصرانية ، (فى الأيام التى ظهر فيها نسطور
وهاجمها) وكان تطور البروتستانتية نحو إنكار ألوهية المسيح بطيئاً ، حتى طرحت المذاهب
البروتستانتية الحرة وحدها مبدأ ألوهية المسيح جانباً ، وحتى جاء عميد كلية اللاهوت
البروتستانتى الأستاذ « مينجور Minger » ؛ فأكد أنه لا أثر لعقيدة تأليه « يسوع »
فى العهد القديم أو الجديد^(٣) . مع ذلك ، وعلى الرغم من نفى النساطرة قديماً هذه
العقيدة ، فقد أخذ بها عن الملكانية غلاة الشيعة بقيادة السبئية اليهودية ، وقعدوها ،
وقالوا بتناسخ الجزء الإلهى فى على ، والأئمة المعصومين ، حتى دخلت الدوائر الصوفية
مع الأقطاب ، والعجيب هنا أن التطرف الملكانى المسيحى هو الذى أخذه التطرف
الشيعى ومضى به إلى أقصى غاياته .

فإذا عدنا إلى الفرقة الثالثة المسيحية وهى اليعقوبية ، فإننا نجد أنها تؤكد أن المسيح

(١) الشهرستانى : المصدر السابق ص ٤٤ .

(٢) الدكتور جوستاف لوبون : حياة الحقائق ترجمة عادل زعير ١٩٤٩ ص ٦٢ ، ٦٣ ، ٨٢ .

(٣) المصدر السابق للدكتور جوستاف لوبون .

جوهر واحد فيه الإنسان والإله ، وترى أن الطبيعتين اللاهوتية والناسوتية اتحدتا اتحاداً كاملاً في الهويّة في شخص المسيح ، وأن القتل وقع على الجوهر من حيث هو إنسان وإله . وفي رأى المذهب اليعقوبى أن وحدة المسيح تحتم هذا لأنه لو وقع على أحدهما لبطل الاتحاد^(١) . فإذا رجعنا إلى الشهرستانى^(٢) فى هذا الصدد نجده يقول : (فذهبهم أن الإنسان صار إلهًا ولا ينعكس) ، وقد (صار الإله إنساناً كاللحم في النار فيقال صارت اللحم ناراً ، ولا يقال صارت النار لحم ، بل هى جرة) . أما القرآن فقد نادى فى أصحاب مذهب وحدة الطبيعة : (لقد كفر الذين قالوا إنّ الله هو المسيح بن مريم ، قل فمن يملك من الله شيئاً إنّ أراد أن يهلك المسيح بن مريم وأمه ومن فى الأرض جميعاً ، والله ملىء السموات والأرض وما بينهما يخلق ما يشاء . والله على كلّ شىء قدير)^(٣) ؛ كما قرر أنه خلقه من تراب كآدم (إنّ مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ، ثم قال له كن فيكون^(٤)) ، كما نص فى قراره الحاسم من حديث الحوار الإلهى بينه وبين الله (وإذ قال الله يا عيسى بن مريم ، أأنت قلت للناس اتخذوني وأُمّى إلهين من دون الله ؟ قال سبحانه . ما يكون لى أن أقول ما ليس لى بحقّ ، إنّ كنتُ قائمته فقد علمته ، أعلم ما فى نفسى ولا أعلم ما فى نفسك إنّك أنت علام الغيوب . ما قلت لهم إلّا ما أمرتني به أن اعبدوا الله ربّى وربكم . وكنتُ عليهم شهيداً ما دُمتُ فيهم فلمّا توفيتني كنتُ أنت الرقيب عليهم وأنت على كلّ شىء شهيد^(٥)) .
وواضح فى دلائل القرآن ونصه ما ينفى استحالة الاتحاد أو التجسد أو الحلول . تلك النظريات التى شدّت خيوط النظريات الفاسفية لدى الصوفية فى الإسلام . ومن العجيب

(١) المصدر السابق للشهرستانى ص ٤٤ .

(٢) المصدر السابق للشهرستانى ج ١ ص ١٣٣ .

(٣) آية ١٧ من سورة المائدة ٥ .

(٤) آية ٥٩ من سورة آل عمران ٣ .

(٥) آية ١١٦ من سورة المائدة ٥ .

أن ينفذها نسطور ، وتؤكدها الدوائر الصوفية عبر المدد الشيعي في الإسلام ، بعد أن نفاها القرآن وأعلن تكفير أصحابها ، فلا غرابة إذن أن يأتي الباقلائي^(١) في كتابه التمهيد ويناقش هذه النظريات مناقشة دقيقة يثبت فيها استحالة الاتحاد والتجسد وكل ما يرتبط بهذه النظريات المنحرفة الخبيثة ، ولا غرابة أن يأتي الغزالي (ت ٥٠٥ هـ) فيدحض في كتبه هذا البطلان ، ثم يأتي ابن تيمية فيقيم الدنيا ويقعدها دفاعاً عن دينه ومنهجه القويم .

نعود الآن إلى الناحية التقليدية ثم العملية كعاملين كان لهما الأثر المباشر في الدوائر الإسلامية ، وهما يرتبطان تمام الارتباط بصلة العرب بالنصارى في الجاهلية والإسلام ويتمثل ومحاكاة حياة الرهبان لما اشتدت الفتن وظهرت الحروب والخلافات بين الشيعة من أنصار الإمام عليٍّ ومعارضيه الأمويين ، وما صنعه الخوارج وغيرهم مع الفرق المختلفة المتعاركة ، ولكن هذا يقتضي أن ألقى بعض الأضواء على أمثلة قوية من حياة الرهبان كان لها أثرها البالغ قدوة واقتداء . . . لقد نمت جذور الرهبنة المسيحية في ظل النزعات الهلنينية متأثرة بالصوفية الشرقية في الكنيسة القديمة ، مما أكّد النزعات والمبادئ الأفلوطينية ، حتى صارت هي البناء الحيوي للاهوت المسيحي .

ومن العجيب حقاً أن نعرف أن الزهد المسيحي تغذى في الأصل لامن فكرة نبذ العالم الأرضي ، ولكن من عدم اللامبالاة بأشياء « قيصر » انتظاراً وترقباً للحجىء ملكوت الله^(٢) . لقد كان ينطن صحارى مصر الشرقية نساءً مسيحيون أعلام قطعوا جميع العلائق البشرية — كان منهم أفلوطين وأوريجين ، وأنطونيوس ، ولكن الموقف تطور إلى ضروب أخرى لم تتخذ غذاءها القاسي إلا من التصوف الهندي ، فكان القديس سمعان العامودي الذي أنفق ثلاثين سنة على عامود ، وكان القديس أنطونيوس الذي ظل يتعارض دائماً مع الشيطان . كلاهما (سمعان وأنطونيوس) — كانا يشدان في الواقع عن المثل الأعلى

(١) الباقلائي : التمهيد ص ٧٨ ، ٩٦ .

(٢) انظر Ernest Berker : Unity in the Middle Age. f. s. o. 110

المسيحي ، ولا يمثلان روحه وحقيقته . مولدا جاءت فترة الاضطهاد ضد المسيحية خفت حدة سياسة الرهينة لدى سمعان وأنطونيوس ومن سار في ركبهما ، واكتفى المتصوفون بالصبر على تعذيب الحكماء لهم ، والوقوف في صبر أمام ساحة الاستشهاد متمثلين بالسيد المسيح كما صنع الخلاج فيما بعد ، ووجدوا في هذا التعذيب تقرباً و قرباناً إلى الله ووصولاً إليه . فلما احتلت المسيحية مكانها المرموق بعد عصر الاضطهاد انغمس الكثيرون في غمار المذات والعلاقات الشاذة المنحرفة . هنا هرب الأقلون وتدنسوا ندماً أو هرباً من المجتمع متباعدين عن سرير رخيص حسب المصطلح المسيحي ، وكانت نشأة الأديرة ذات الأسوار العالية البعيدة عن عالم الناس والعمران نتيجة للهروب من عالم الترف المادي إلى عالم الترف الروحي ، ومن هذه الأديرة تطورت كثير من الأفكار الإيجابية . خرج بها رهبان الفتح حقول جديدة على مبادئ من الطهارة والفقر والخضوع . أما الطهارة فكان معناها ليس تطهير الجسد بالصوم ، بل كانت تعني فوق ذلك قطع علاقات محبة الأب أو الأم أو الابن أو الأخت حتى يكون الراهب أقدر على خدمة البشر ، وتصبح المحبة هنا ديانة إنسانية شاملة ، أما الفقر فكان يعني التحرر المطلق من قيود الأشياء ورفض المصالح المادية من أجل خدمة الإنسان ، وكان الخضوع يعني الاستسلام الكامل لإرادة الله للقيام بالواجبات . من هنا ظهرت عوامل إيجابية تدعو إلى تصوف شبه إيجابي أو إيجابي عند البعض ، وهو ما سنراه في التصوف السني في الإسلام خاصة . ولكن لما دخل الإقطاع الكنيسة حتى صار الرهبان بما يقتنون من رواتب وهدايا أسوأ الأمثلة للطبقة المترفة هرب قلة آخرون وهاموا في وديان تأملاتهم ، وبعضهم استشهد صريع جراته ، حتى ظهر^(١) راهبان كبيران هما القديس « برنار » الذي دعا فيما دعا إلى الحروب الصليبية وأسس قواعد فرسان المعبد والصليب الوردى بدعوى أن الأهداف الدنيوية قد لوثت كنيسة الله المقدسة . أما الراهب الثاني فهو فرنسيس الأسيسي ممثل روح القرن الثالث عشر عصر توما الأكويني .

(١) المصدر السابق لأرنست باركر وانظر عن برنارد وفرنسيس أيضا :

أرد أن أقول إن نقطة الخلاف بين الراهبين الكبيرين هي في فهمهما للمحبة الإلهية والبشرية التي أثرت مضمون المحبة في الدوائر الإسلامية بنتائجها المنحرفة وغير المنحرفة — نقطة الخلاف أن فرنسيس الأسيسى ارتفع بالمحبة حتى تحا بها الوجود الظاهري والواقع البشري ، وجاء بنظرية الحلول ، وأكد أن الله موجود في كل شئ * ، في كل إنسان ، في كل حيوان ، في كل أرض ، في كل طير في السماء ، وفي كل أسماك الماء .

ومما خالف فيه « برنار » أنه لم يحتقر الجسد لهذا السبب من نظراته في وحدة الوجود أو الحلول ، ولم يتشأم ، بل دعا إلى التفاؤل المطاق والفرح العنيف الذي كان مصدره عنده هو إيمانه بأن الإنسان امتداد لله ، وأن إرادته البشرية امتداد لإرادة الله . . أو ليس هذا الامتداد هو الذي غذى الحقل الصوفي في الإسلام بأعنف اتجاهات نظريات الحلول والاتحاد ووحدة الوجود ؟ أو ليس هذا هو الذي حول المحاكاة إلى عبادة الأبطال لأنفسهم ، وعبادة الناس لهم ، وكانت محاكاة السيد المسيح عليه السلام مثلاً أعلى ظهر في الإسلام مثلها في نظر الدوائر الشيعية لدى الإمام الحسين رضى الله عنه كسيد الشهداء ، كما ظهر مثلها في الدوائر الصوفية لدى الحلاج حلاج الأسرار ؟ لقد أصبح هؤلاء جميعاً معبودين بعد أن كانوا عابدين ، والتقى الجميع مع نظرية عبادة الأبطال في الوثنية الهلينية القديمة الممتدة على الزمن عبر هذه النظريات مبدأ وتطبيقاً . ويبرز هنا تساؤل خطير تثيره نظرية عبادة الأبطال عن صلة الأعمال الخارقة لدى الأبطال المعبودين بالكرامات عند الصوفية كأبطال ربانيين . فإذا ذكرنا . كما سنرى — ما بحثه المستشرقون في سداجة عن عبقرية ذى النون المصري مثلاً في صناعة الكيمياء ، ومعرفة جابر بن حيان كمؤسس لها في العهد الإسلامى ، وصلة الدين بالعلم — فإننا لا يجب أن نغفل المعنى الخفى من وراء ذلك وهو أن صناعة الكيمياء كان لها مفهوم آخر هو السحر والنجيم أكثر من المفهوم العلمى الصحيح — ذلك المفهوم البعيد الذى يحضر فأكهة الشتاء فى الصيف . ويدنى القاصى ويقصى القريب ، ويحيى ويميت ، ويبرىء ويقتل كما نرى ذلك فى كل حياة الصوفية وخاصة الأبطال الأعلام فى الدوائر المنفصلة . إن الذى يهمنى هنا

هو ارتباط هذا بالوثنية القديمة مع شخصية الساحر البطل الهرقل الإغريقى الذى يستمد قوته من العالم الإلهى . لقد تطور هذا ، حتى تَمَذَّهبت فيه مصطلحات العرفيين الملهمين الذين يستقون المعلومات الإلهية عن طريق الأبطال أو المتصوفين أو العارفين الذين يصلون إلى العالم العلوى ويحيئون بما يعالج المستعصى من الداء . وما يخبئه الغد من خير أو شر ، وما يقود الأمور أمور الأفلاك والكائنات والناس من خلال تعاليم الكاهن أو البطل العارف المعصوم قطب الوقت الولى الأعظم .

شئ آخر يسود هذا الأفق كله وهو الرمز ، فلما كان السحر مرتبطاً بعالم غير عالما ، فقد ارتبط التصوف بالرمز ، ولكن هذا لا يعنى الوسط كله ، فالقديس بولس مثلاً حارب الهذيان الصوفى والشطحات الصوفية ، كما حاربها الغزالى (كما سنرى) . يقول القديس بولس : ^(١) (أولئك الذين يتكلمون لغة لا يفهمها أحد . . ما بالهم يعتقدون أن الربح المقدسة قد ألهمتهم تلك الرموز) . (إن من الواجب أن نكون أولاً عقلاء ، لأن الهذيان لا قيمة له) ، وقد سار فى ركب القديس بولس القديسة تريزا ^(٢) .

فإذا رجعنا إلى مصدر للسيد المسيح عليه السلام نجد لديه دليلاً اتخذهُ الأفق الصوفى فى الإسلام كمنهج للمحبة الخالصة ، نجد ذلك فى نص شهير تداولته كتب المراجع الصوفية الإسلامية ذاتها ، يقول النص ^(٣) : (إن السيد المسيح عليه السلام مرّ على طائفة من العباد قد احترقوا من العبادة كأنهم الشنان البالية ، فقال : ما أنتم ؟ فقالوا : نحن عباد . . قال : لأى شئ تعبدتم ؟ قالوا : خوفنا الله من النار فخفنا منها . فقال : حق على الله أن يؤمنكم ما خفتم ثم جاوزهم ، ومر بأخرين أشد عبادة منهم ، فقال : لأى شئ تعبدتم ؟ قالوا شوقنا الله إلى الجنان وما أعد فيها لأولياؤه ، فنحن نرجو ذلك ،

(١) دى لاكروا H. De La Croix مقال عن المثل الأعلى المسيحى من كتاب (من الحكيم القديم إلى الحديث) ترجمة الدكتور محمد مندور ٦٢ (١٩٤٤) وانظر أيضاً لنفس المؤلف :

Les Grands Mystiques Chrétiens. p.25-30-90

(٢) المصدر السابق .

(٣) الرسالة القشيرية ، ٦٦ ، وانظر المكي : قوت القلوب ج ٢ ، ٨٢ .

فقال : حق على الله أن يعطيكم ما رجوتهم ، ثم جاوزهم ، ومر بآخرين يتعبدون ، فقال : ما أنتم ؟ قالوا : نحن المحبون لله . لم نعبده خوفاً من ناره ولا شوقاً إلى جنته ولكن حباً له وتعظيماً لجلاله . فقال : أنتم أولياء إليه حقاً ، فلكم أمرت أن أقيم ، فأقام بين أظهرهم) . وقد أقام أيضاً معهم في هذه النظرية ذلك المذهب الذي تتلمذ عليه أساتذة رابعة العدوية . رابعة التي نسب إليها فيما نسب مضمون هذا النص شعراً ونثراً كما سنرى لديها ، وهو ما تتلمذ عليه في مدرسة ابن عربي عمر بن الفارض الذي عاش نظرية وحدة الوجود والشهود في حبه الإلهي وفلسفته له شعراً صوفياً رائعاً أثرى الأفق الفارسي الشعاري مع جلال الدين الرومي الذي كان أشعر من ظهر بمدرسة ابن عربي حتى أعطى الأدب الرمزي الصوفي مضامين وصوراً جديدة . وحسبي هذا لأعود إلى المصدر الإسلامي كأصل للنظريات الفلسفية لدى الصوفية في الإسلام . وسنرى خطأ الدعاوى التي تبني النظريات المنحرفة على القرآن والحديث ، لأنها قائمة على مجرد التأويل للقرآن والحديث موضوعاً أو محرفاً ، كما سنرى أن التصوف المتطور عن التقوى أو الزهد الإسلامي الصحيح بمعناه الإيجابي — ذلك الذي أسس قواعده النظرية والعملية الفلسفية أعلام المدرسة السلفية والذنية — هو التصوف الذي يعتبر تطوراً سليماً في كل الأديان ، وأمرأً مشتركاً في كل عقيدة صحيحة ، ولاكننا لا نعتبر على الإطلاق أن تطور الزهد إلى النظريات المنحرفة المنقولة أمرأً مشتركاً في كل الأديان السابقة للإسلام ، فقد أثبتنا عن طريق أعلام الفلسفة المسيحية اللاهوتية سخطهم على كثير من المقررات التي أخذناها كنظريات أساسية للتصوف الإسلامي ، وهي خارجة كل الخروج على المنهج الصحيح في المسيحية قبل الإسلام . وإذا كان هذا كذلك بالنسبة لما قبل الإسلام فما بالك بالإسلام الذي أطاح بالرهبانية كنظام فوق الدين أو قبلاًه ؟ وما بالك بدين الكمال والاكتمال والتوحيد الصحيح ؟

الفصل الثالث

المصدر الإسلامي

ذكرنا أن بذور الزهد الأولى موجودة في كل دين ، بل في كل عقيدة سماوية تحت معاني التقوى والإيثار والتضحية والفداء ، بل في كل عقيدة وثنية أو غير وثنية ، وعلى هذا فمعاني الزهد ماثورة في القرآن لدى فضائل النفس المؤثرة للآخرة قبل الدنيا ، الزارعة في الدنيا حقلاً للآخرة ، وعلى هذا فإلصاح نسبة الزهد الإسلامي الأول إلى الرهبنة المسيحية أو غيرها فهذا أمر مشترك في كل عقيدة . أما ما تطور عن الزهد بما خرج عن روح الدين فهو أمر مأخوذ من الغنوص الشرقي الغربي المشترك ، ولكن ما تطور إلى التصوف الإيجابي العاقل المتأدب بأدب الشرع كما يقول الغزالي — فهو أساس فلسفة التصوف السني بالذات أكثر من التصوف السلفي المشوب بالتجسيم والتشبيه كما سنرى .

إنني لا أنكر أن بحوث المستشرقين قد أفادت البحوث الإسلامية رغم عمومية أحكامها أحياناً وتعصبها أحياناً أخرى ، ودقة بعض مفهوماتها في القليل النادر ، ولا شك أن بعض المستشرقين جميعاً عن الروح الإسلامي عامل هام في كل هذا ، وبخاصة إذا ذكرنا أن دراساتهم للتصوف الإسلامي لم تبدأ إلا في القرن التاسع عشر لأول مرة ، وأنها بدأت متفرقة متناقضة أحياناً مع الباحث الواحد الذي قد يحكم حكماً بناء على إحدى مؤلفات متصوف ما ، ثم يعود فينقذه لظهور رأى آخر لنفس المؤلف . فحتى الآن لا تزال هناك كتب للإمام الغزالي مثلاً موضع شك ، ومع ذلك فالأحكام تصدر على بعض آراء الغزالي في هذه الكتب حتى الآن ، رغم مؤتمر دمشق عام ١٩٦١ الذي لم يستكمل هو الآخر بحثه في هذه المؤلفات كما يجب . وقد كان جولد زيهر^(١) دقيقاً في قوله : إن تيار الزهد

(١) الدكتور توفيق الطويل : أسس الفلسفة ص ٣٠٣ ، ٣٠٥ ط / الأولى .

التجاوب مع روح الإسلام يعتبر إسلامياً كقاعدة للرق بالحياة ، بينما عمم نيكلسون^(١) في أول بحوثه — حكماً خاطئاً حين قال : إن التصوف بكل نظرياته عامة إسلامي أساسه القرآن ، ثم جاء عام ١٩٢١ فأقر رأى جولد زيهـر . ولكن نيكلسون ظل واقعاً في خطأ كبير هو قصره أساس مذهب وحدة الوجود على عبقرية ابن عربي . والواقع أن مدخل المذهب موجود في بذوره الأولى مع مدرسة الحلاج والسهـروردي في الأفق المنفصل الخارج ، بل هو موجود قبل ذلك في الغنوص الشرقى . ولورجع المستشرقون جميعاً كما رجع بعضهم إلى أمثال ابن خلدون لتصححت كثير من أحكامهم . فقد حدد ابن خلدون^(٢) وَمَيز بين ما اتصل بالمنهج الإسلامي وما انحرف عنه . والواقع الذي لا شك فيه أن التصوف المباشر المتطور عن الزهد لم يأخذ أسباب تطوره من الناحية النظرية عن الأفلوطينية في آرائها التي لا تخرج على الروح الإسلامي ، ولم يأخذ أسباب تطوره أيضاً من الناحية العملية عن الهندية والفارسية بما لا يخرج أيضاً عن الروح الإسلامي ، فإن تطور الزهد إلى التصوف بما لا يخرج عن روح العقيدة أمر مشترك في كل الأديان ، وليس ضرورياً أن يتطور التصوف الإسلامي عن الزهد الإسلامي عن طريق آخر غير الإسلام ؛ مادام ما تطور إليه لم يخرج عن أصول الكتاب والسنة وعلى أساس علمي . أما ما تطور به التصوف منحرفاً في الطريق الآخر فهو منقول أو مقتبس مع محاولة التوفيق والتلفيق في القرآن والحديث محرّفاً أو موضوعاً . ولا أدري كيف يجيز كريم^(٣) لنفسه أن يقول في تهافت غير لائق به : إن الفضل في التصوف الإسلامي يرجع إلى الرهبانية المسيحية المؤسسة على الخوف من الله والرغبة من الجحيم ، بينما القرآن محمّد بشاهد

(1) Nicholson : The Mystics of Islam p 1-10

وقد ترجم أخيراً للعربية ترجمه نور الدين شريعة .

والعجيب أن نيكلسون حسب إدراكه الخاطيء يتهم القرآن بالاضطراب في أن اختلاف الفرق جاء بسبب هذا الاضطراب .

(٢) ابن خلدون المقدمة ص ٣٣٩ ، ٣٥١ ، ٣٧٥ ، ٣٧٩ .

(٣) المصدر السابق للدكتور توفيق الطويل .

القيامة والجحيم وفيه مجال لإمكان التطور بما لا يخرج عنه ، ثم إن الرهينة المسيحية لا تعتمد على الخوف من الله والرغبة من الجحيم كأساس . ومن شطط « كريمر » توكيده أن تصوف المحاسبي مسيحي مع أن المحاسبي سني خالص يعتبر هو المقدمة الممتازة للإمام الغزالي قمة التصوف السني . ولكن كيف تطور الزهد الإسلامي إلى التصوف في بيئته الإسلامية أولاً ، ثم كيف تطور إلى غير بيئته محاولاً الانحراف بها ثانياً ؟

لقد تطور الزهد إلى التصوف كمذهب فلسفي على أسس ثلاثة :

(١) القرآن بما احتشد فيه من آيات ومواقف (٢) الحديث قدسياً أو نبوياً صحيحاً أو موضوعاً ، أو محرفاً (٣) علم العقائد الكلامية وإثراؤه للأفق الفقهي والصوفي بمختلف ألوان النظر العقلي والروحي والعمل . لقد هدَى الإسلام الناس إلى التقوى — تقوى العاملين لمعايشهم الزارعين للآخرة في الدنيا ، لا تقوى المترهبين السالميين المستغرقين في التأمل والعبادة — تقوى النبي صلى الله عليه وسلم وأبي بكر وعمر وعثمان وعلى رضى الله عنهم ممن يصرفون أمور الرعية ، ويدبرون أمور الحرب والسلم في المساجد ، ولا يفرقون بين العبادة والعمل ، وكان إلى هؤلاء جماعة لم تشغلهم أمور الناس كثيراً ، فبالغوا في العبادة كعبد الله بن عمر وعبد الله بن عمرو وأهل الصفة ، فلما ثارت الفتن حول الخلافة منذ تولية أبي بكر حتى قتل عثمان وحرب الجمل وصفين — أفرغت هذه الفتن كثيراً من الأتقياء وحببت إليهم الابتعاد جهد الطاقة عن حماها ، وأوحت إليهم الإشفاق مما يعرض الدين للمآثم والشبهات ، فأسرفوا في التورع والاعتباس . فالنورة على عثمان وقتله في حريم داره والمصحف على حجره ، وما تبع ذلك من واقعات الجمل وصفين والنهروان ثم قتل علي ابن عم النبي صلى الله عليه وسلم وزوج ابنته الزهراء فاطمة في مسجد الكوفة وهو خارج لصلاة الفجر ، ثم استشهاد الحسين في كربلاء ، وصلب يزيد بن علي وولده يحيى ، والنزاع الحاد بين الأمويين والعلويين ، وحصار ابن الزبير وقتله على أبواب المسجد الحرام . كل هذا وما أحاط به من أهوال وفتن أوحى إلى المسلم التقى أن يفرّ بدينه ،

وأوهمه أن المشاركة في أمور الدنيا شركة في هذه الفتن ، ونكوص إلى الجاهلية التي نجاه الله منها من هنا اجتهد بعض الأتقياء واعتصموا بالعزلة والزهد ، فقد مضى في رأيهم زمان الراشدين ، وجاء الملك العضوض بمظلمه وآثامه ، حتى إن جماعة من أهل بدر لمزموا بيوتهم واتخذوها منازل للآخرة ، فلم يخرجوا منها إلا إلى قبورهم ، وتحدث العاكفون عن الآخرة التي هي خير وأبقى : (والباقيات الصالحات خيرٌ عند ربك ثواباً وخيرٌ أملاً)^(١) .

حتى روى لنا الجاحظ^(٢) أن رجلاً قال : صحبت الربيع بن خيثم سنتين فما كلمني إلا كلمتين . قال لي مرة : أمك حبة ، وقال لي مرة أخرى : كم في بني تميم من مسجد ؟ فلما قتل الحسين أتى قوم إليه ، فقالوا لنستخرجن منه اليوم كلاماً . قالوا ياربيع : قتل الحسين فوجم . . . ثم قال : (الله يحكم بينكم يوم القيامة فيما كنتم فيه تختلفون)^(٣) . لا شك أن في هذا الإسراف كانت بدايات التآرجح ، الذي أmaal ميزان التطور نحو الانحراف في التقليد غير السليم من بعض المساميين لأمثال سمعان العامودي وغيره . أما من نظر إلى الآيات القرآنية أمثال : (ومن الليل فتهجد به نافلة لك عسى أن يبعثك ربك مقاماً محموداً)^(٤) (وعبادُ الرحمن الذين يمشون على الأرض هَوْناً ، وإذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاماً والذين يبيتون لربهم سجداً وقياماً والذين إذا أنفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواماً)^(٥) ، (قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق)^(٦) ، (وابتغ فيما آتاك الله الدار الآخرة ولا تنس نصيبك من الدنيا)^(٧) . فقد خط لنفسه على أساس المنهج القرآني معنى العبادة التي لا تستهلك الجسد أو تلهي الروح عن العمل والحياة ، كما خط لها الأخذ بحظ الدنيا والآخرة . ومن نظر في نفس الاتجاه السليم إلى

(١) آية رقم ٤٦ ك من الكهف سورة رقم ١٨ .

(٢) الجاحظ : البيان والتبيين بب الزمرد .

(٤) آية ٧٩ الإسراء ١٧ .

(٣) آية ١١٣ من البقرة ٢ .

(٦) آية ٣٢ الأعراف ٧ .

(٥) آية ٦٣ الفرقان ٢٥ .

(٧) آية ٧٧ القصص ٢٨ .

الآيات القائلة: (إنما التوبة على الله للذين يعملون سوءاً بجهالةٍ ثم يتوبون من قريب فأولئك يتوب الله عليهم وكان الله عليماً حكيماً ، وليست التوبة للذين يعملون السيئات حتى إذا حضر أحدهم الموت قال: إني تبتُ الآن ولا الذين يموتون وهم كفار أولئك أعتدنا لهم عذاباً أليماً) ^(١) ، (ما عندكمُ ينفدُ وما عند الله باق) ^(٢) ، (المالُ والبنون زينةُ الحياة الدنيا والباقيات الصالحات خيرٌ عند ربك ثواباً وخير أملاً) ^(٣) ، (ولا تمدنٌ عُنُقِك إلى ما مَتَّعنا به أزواجاً منهم زهرة الحياة الدنيا لنفتنهم فيه ورزقُ ربك خيرٌ وأبقى) ^(٤) ، ففهم حدود التوبة وصدقها في وقتها والدوام على الحرص على ما عند الله فهو أبقى لأن ما عندنا ينفد وما عند الله باق .

ومن نظرَ ففهم معنى الفتنة في الرزق والمتعة بزهرة الحياة ، وفهم من وراء ذلك أن رزق الله خير وأبقى : (اللهُ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَن يَشَاءُ وَيَقْدِرُ ، وَفَرِحُوا بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا ، وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا فِي الْآخِرَةِ إِلَّا مَتَاعٌ) ^(٥) . ومن نظر في الآيات الكريمة عن تقوى الله (يا أيها الناس اتقوا ربكمُ واخشَوْا يَوْماً لَا يَجْزِي وَالِدٌ عَنْ وَلَدِهِ وَلَا مَوْلُودٌ هُوَ جَازٍ عَنْ وَالِدِهِ شَيْئاً إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ فَلَا تَغُرَّنَّكُمُ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا وَلَا يَغُرَّنَّكُمْ بِاللَّهِ الْغَرُورُ) ^(٦) ، (يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله ولتنظر نفس ما قدمت لغدٍ وانقوا الله إن الله خبيرٌ بما تعملون) ^(٧) ، (وَمَن يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجاً وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ وَمَن يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ) ^(٨) ، (واتقوا يوماً تُرْجَعُونَ فيه إلى الله) ^(٩) — من نظر في هذه الآيات فهم حقيقة التقوى والمسئولية المباشرة ، وفهم معنى العمل والتوكل . ومن نظر في الآيات الكريمة (وأن هذا صراطي مستقيماً فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله) ^(١٠) ، (إن الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعاً لست

(٢) آية ٩٦ النحل ١٦ .

(٤) آية ١٣١ طه ٢٠ .

(٦) آية ٣٣ لقمان ٣١ .

(٨) آية ٢ ، ٣ الطلاق ٦٥ .

(١٠) آية ١٥٣ الأنعام ٦ .

(١) آية ١٧ ، ١٨ النساء ٤ .

(٣) آية ٤٦ الكهف ١٨ .

(٥) آية ٢٦ الرعد ١٣ .

(٧) آية ١٨ الحشر ٥٩ .

(٩) آية ٢٨١ البقرة ٢ .

منهم في شيء إنما أمرهم إلى الله) ^(١) ، (فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم) ^(٢) ، (واستقيم كما أمرت) ^(٣) - من نظر في هذا فهم معنى دين التوحيد المستقيم البعيد عن اختلاف السبل والشيع المؤدية إلى الانحراف . ومن نظر في الآيات الكريمة : (أن الأرض يرثها عبادي الصالحون) ^(٤) ، (الذين إن مكناهم في الأرض أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وأمرُوا بالمعروف ونهَوْا عن المنكر ولله عاقبة الأمور) ^(٥) ، (وعدَّ الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض كما استخلف الذين من قبلهم وليمكننَّ لهم دينهم الذي ارتضى لهم وليبدلنهم من بعد خوفهم أمنا) ^(٦) .

من نظر في هذا فهم استحقاق المؤمنين المتمسكين بالكتاب والسنة للاستخلاف على الأرض تمكيناً وعزة، فقد كتب الله لأغلبنا أنا ورُسلي إنَّ الله قويُّ عزيز) ^(٧) . ومن نظر إلى آيات العلم وصلتها بالعمل ، وهي أكثر من ألف آية : منها (فعلم ما في قلوبهم فأنزل السكينة عليهم) ^(٨) ، (تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك) ^(٩) ، (ربنا إنك تعلم ما نخفي وما نعلن) ^(١٠) ، (واتقوا الله الذي أمدَّكم بما تعملون) ^(١١) ، (اعبدوا الله واتقوه ذلکم خیر لکم إن كنتم تعملون) ^(١٢) ، (لو تعلمون عِلمَ اليقين) ^(١٣) ، (واعلموا أنَّ الله يعلم ما في أنفسكم فاحذروه) ^(١٤) ، (والله يعلم أسرارهم) ^(١٥) ، (واتقوا الله واعلموا أنَّ الله بما تعملون بصير) ^(١٦) ، (واتقوا الله ويَعْلَمَنَّكُمْ اللهُ) ^(١٧) ، (وما يدركها إلاَّ العالمون) ^(١٨) ، (من آمن وعمل صالحاً فله جزاء الحسنى) ^(١٩) ، (إنَّ الذين آمنوا

- | | |
|-------------------------|-------------------------|
| (١) آية ١٥٩ الانعام ٦ | (٢) آية ٣٠ الروم ٣٠ |
| (٣) آية ١٥ الشورى ٤٢ | (٤) آية ١٠٥ الأنبياء ٢١ |
| (٥) آية ٤١ الحج ٢٢ | (٦) آية ٥٥ النور ٢٤ |
| (٧) آية ٥٨ المجادلة ٢١ | (٨) آية ١٨ الفصح ٤٨ |
| (٩) آية ١١٦ المائدة ٥ | (١٠) آية ٣٨ إبراهيم ١٤ |
| (١١) آية ١٣٢ الشعراء ٢٦ | (١٢) آية ١٦ العنكبوت ٢٩ |
| (١٣) آية ٥ التكاثر ١٠٢ | (١٤) آية ٢٣٥ البقرة ٢ |
| (١٥) آية ٢٦ محمد ٤٧ | (١٦) آية ٢٣١ البقرة ٢ |
| (١٧) آية ٢٨٢ البقرة ٢ | (١٨) آية ٤٣ العنكبوت ٢٩ |
| (١٩) آية ٨٨ الكهف ١٨ | |

وَعَمَلُوا الصَّالِحَاتِ سَيَجْعَلُ لَهُمُ الرَّحْمَنُ وُدًّا^(١)، (إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمَلُوا الصَّالِحَاتِ
وَقَلِيلٌ مِّنْهُمْ^(٢))، (وَلَتَسَأَلَنَّ عَمَّا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ^(٣))، (رَبَّنَا أَخْرِجْنَا نَعْمَلْ صَالِحًا^(٤))
(رَبَّنَا أَبْصِرْنَا وَنَسْمِعْنَا فَأَرْجِعْنَا نَعْمَلْ صَالِحًا^(٥))، (اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ
وَالْمُؤْمِنُونَ^(٦))، (وَيَا قَوْمِ اعْمَلُوا عَلَى مَكَانَتِكُمْ إِنِّي عَامِلٌ^(٧))، (قُلْ يَاقَوْمِ اعْمَلُوا عَلَى
مَكَانَتِكُمْ إِنِّي عَامِلٌ^(٨))، (وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ^(٩))، (اعْمَلُوا آلَ دَاوُدَ شُكْرًا^(١٠))
من نظر في هذه الآيات البينات عرف معنى العلم المتحقق في العمل ، وعرف سر سكينة
النفس في عملها بما علمت ، وسألت بما نوت ، وتحققت بما فعلت . . ومن نظر في
الآيات الكريمة التي تؤكد إفك المستشرقين في دعواهم الزائفة باضطراب القرآن مثل
(أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ، وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا^(١١))
أدرك معنى التعقل والعقل والنظر (إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ^(١٢))، (إِنَّ فِي
فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَذَّكَّرُونَ^(١٣)) .

ومن نظر في آيات الرهبة عرف ما حدده الله وما نهى عنه ، وعرف من سلك
السبيل ومن انحرف عن المنهج . إن الآيات القرآنية الواضحة الصريحة في آيات الرهبة ،
واتخاذ الناس أحبارهم ورهبانهم أربابًا ، وإيمانهم بالكهانة ورموز الكهان والتضليل ،
واعتقادهم بالوهمية المسيح أو الثنائث — كل هذا يحدد لنا الفارق بين من سلكوا سلوك
القرآن وبين من خرجوا على منهجه وابتدعوا ، رغم أن القرآن نفسه وضح أن كثيراً

- | | |
|------------------------|-------------------------|
| (١) آية ٩٦ مريم ١٩ . | (٢) آية ٢٤ ص ٣٨ . |
| (٣) آية ٩٣ النحل ١٦ . | (٤) آية ٣٧ فاطر ٣٥ . |
| (٥) آية ١٣ السجدة ٣٢ . | (٦) آية ١٠٥ التوبة ٩ . |
| (٧) آية ٩٣ هود ١١ . | (٨) آية ١٣٥ الأنعام ٦ . |
| (٩) آية ٣٣ محمد ٤٧ . | (١٠) آية ١٣ سبأ ٣٤ . |
| (١١) آية ٨٢ النساء ٤ . | (١٢) آية ٣ الرعد ١٣ . |
| (١٣) آية ١٣ النحل ١٦ . | |

من أهل الكتاب يعقلون ما أنزل الله . فلنتدبر هذه الآيات التي تدبرها المؤمنون وعملوا بها والتي انحرف عنها المنحرفون ونظروا بمنظار انحرافها .

(إن كثيراً من الأحرار والرهبان ليأكلون أموال الناس بالباطل) (١) ،
 (رهبانيةً ابتدعوها) (٢) ، (اتخذوا أحرارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله) (٣) ،
 (فذكر فما أنت بدينمة ربك بكاهن ولا نجون) (٤) ، (ولا تقول كاهن قليلاً ما تذكرون) (٥) ، (ود كثير من أهل الكتاب لو يردونكم من بعد إيمانكم) (٦) ،
 (ودت طائفة من أهل الكتاب لو يضلونكم عن دينكم) (٧) ، (قل يا أهل الكتاب)
 (لم تصدقون عن سبيل الله) (٨) ، (يا أهل الكتاب لم تلبسون الحق بالباطل) (٩) ،
 (قل يا أهل الكتاب لا تغلوا في دينكم ولا تقولوا على الله إلا الحق) (١٠) ، (قل
 يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ألا نعبد إلا الله ولا نشرك به
 شيئاً ولا يتخذ بعضنا بعضاً أرباباً من دون الله) (١١) ، (يا أهل الكتاب قد جاءكم
 رسولنا يبين لكم كثيراً مما كنتم تخفون من الكتاب) (١٢) ، (وما كان لبشر أن
 يؤتيه الله الكتاب والحكم والنبوة ثم يقول للناس كونوا عباداً لي من دون
 الله) (١٣) ، (فآمنوا بالله ورسوله ولا تقولوا ثلاثة انتهوا خيراً لكم إنما الله إله
 واحد سبحانه أن يكون له ولد) (١٤) ، (لقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح

-
- | | |
|----------------------------------|----------------------------|
| (١) آية ٣٤ من التوبة . ٩ | (٢) آية ٢٧ من الحديد . ٥٧ |
| (٣) آية ٣١ من التوبة . ٩ | (٤) آية ٢٩ من الطور . ٥٢ |
| (٥) آية ٤٢ الخافق . ٦٩ | (٦) آية ١٠٩ البقرة . ٢ |
| (٧) آية ٦٩ آل عمران . ٣ | (٨) آية ٩٩ آل عمران . ٣ |
| (٩) آية ٧١ آل عمران . ٣ | (١٠) آية ٧٧ من المائدة . ٥ |
| (١١) آية ٦٤ آل عمران . ٣ | (١٢) آية ١٥ من المائدة . ٥ |
| (١٣) آية ٧٩ ، ٨٠ من آل عمران . ٣ | |
| (١٤) آية ١٧١ من النساء . ٤ | |

بن مريم^(١) ، (لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة وما من إله إلا إله واحد وإن لم ينتهوا عما يقولون ليمسّن الذين كفروا منهم عذاب أليم^(٢)) ، (ما المسيح بن مريم إلا رسول قد خلت من قبله الرسل^(٣)) ، (وإذا قال الله يا عيسى بن مريم أأنت قلت للناس اتخذوني وأمي إلهين من دون الله قال سبحانك ما يكون لي أن أقول ما ليس لي بحق ، إن كنت قلته فقد علمته ، تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك إنك أنت علام الغيوب ما قلت لهم إلا ما أمرتني به أن اعبدوا الله ربي وربكم وكنتم عليهم شهوداً ما دمت فيهم فلما توفيتني كنت أنت الرقيب عليهم وأنت على كل شيء شهيد^(٤)) ، (ما كان لله أن يتخذ من ولد سبحانه^(٥)) ، (إن هو إلا عبد أذعننا عليه وجعلناه مثلاً لِبَنِي إِسْرَائِيلَ^(٦)) .

ومن نظر في آيات الحجة ، وفلسفتها انقسم في فهمها فإما سار على المنهج الإسلامي فربطها بالاتباع والافتداء والتوبة والتطهر والعمل والتوكل وعدم الزهو والغرور ، وإما انحرف بها إلى دعوى إسقاط العمل والاستغراق بدعوى الوصول وادعاء معرفة الغيب ، والرؤية ببصر الله أو السمع بأذنه ، أو البطش بيده . وهاهي بعض الآيات الكريمة التي انقسم فيها الفهم على الصراط أو خارج الصراط : (قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله ويغفر لكم ذنوبكم^(٧)) ، (وألقيت عليك محبة مني ولتصنع علي عيني^(٨)) ، (إن الله يحب المتوابين ويحب المتطهرين^(٩)) ، (إن الله يحب المتقين^(١٠)) ، (إن الله يحب المتوكلين^(١١)) ، (إن الله لا يحب

(١) و(٢) و(٣) آية ٧٢ ، ٧٧ من المائدة ٥ .

(٤) آية ١١٦ ، ١١٧ من المائدة ٥ .

(٥) آية ٣٥ من مريم ١٩ . (٦) آية ٥٩ من الزخرف ٤٣ .

(٧) آية ٣٦ من آل عمران رقم ٣ . (٨) آية ٣٩ من طه ٢٠ .

(٩) آية ٢٢٢ من البقرة ٢ . (١٠) آية ٤ من التوبة ٩ .

(١١) آية ١٥٩ من آل عمران ٣ .

الْقَرَحِينَ^(١)، (إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْخَائِنِينَ^(٢))، (يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ^(٣))، (فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ^(٤))، (وَعَلَّمَانَهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا^(٥))، (ذَلِكُمَا مِمَّا عَلَّمَنِي رَبِّي^(٦))، (وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ^(٧)) .

من كل هذا وأمثاله نرى أثر القرآن واضحاً في المقامات والأحوال الصوفية إيجاباً وسلباً اتصالاً وامتداداً ، أو انفصالاً وانحرافاً ، ومن كل ما عرضناه من آيات : نؤكد أن الجدل حول بذور النظريات الفلسفية لدى الصوفية في الإسلام كان موجوداً على صورة مبادئ عامة كالتثليث أو كدعوى عبادة الأنداد، والترهب المطلق أو الغلو في في النسك، والتجسيم أو التثبيته ، والخروج على دين النظرة والتوحيد ، ومن الجدل حول هذا وغيره من مفهوم التقوى ومعنى التوكل ، وإيثار الآخرة على الدنيا ، مع عدم إغفالنا نصيبنا من متاع الحياة الحلال وطيبات الرزق — كل هذا كان فيصلاً أدى في النهاية : إما إلى السير على المنهج أو الخروج عليه .

أما الأصل الثاني فهو حياة النبي صلى الله عليه وسلم ، والأحاديث القدسية أو النبوية . فلقد ألقى الصوفية أقوى الأضواء على حياة وعزلة النبي صلى الله عليه وسلم في غار حراء قبيل الوحي وقبل ذلك منذ كان صبياً . وأكذبوا أن ذلك مدخل التصوف وقاعدته ، حتى إن نيكلسون^(٨) صور لنا النبي محمداً صلى الله عليه وسلم في صورة متناقضة فبعد أن كان (في رأى نيكلسون) ينكر تعذيب النفس أو الاستغراق على أصحابه (صار بعد أن رخصت قدام الزهد في الإسلام بمظهر من نصب نفسه قدرة لغيره) . ولا أدري كيف تجاهل نيكلسون معنى أن لارهبانية في الإسلام ، وبدليل القرآن قبل

(١) آية ٧٦ من النقص رقم ٢٨ .

(٢) آية رقم ٥٨ من الأنفال رقم ٨ . (٣) آية رقم ١٦٥ من البقرة ٨ .

(٤) آية رقم ٥٤ من المائدة رقم ٥ . (٥) آية رقم ٦٥ من الكهف ١٨ .

(٦) آية ٣٧ من يوسف رقم ١٥ . (٧) آية رقم ٧ من آل عمران رقم ٣ .

(٨) نيكلسون في التصوف الإسلامي وتاريخه ترجمة الدكتور أبو العلا عفيفي ص ٤٥ والمعجب أن

ما يذكره نيكلسون إعادة لأجزاء سيمان العامودي .

الحديث ، ثم محاولته في مكر ظاهر لإثبات أن تنديد النبي بالرهينة على لسان الله كان للمخالفين الذين لم يراعوها حق رعايتها . والعجيب ما يسوقه الأستاذ نيكلسون من أدلة شاذة لا شك في كذبها وتهافتها وهزلها ، ومنها أن (بهلول بن ذؤيب خرج إلى جبل بجوار المدينة وربط يديه خلف ظهره بسلاسل من حديد ، وكذلك أبو لبابة ربط نفسه إلى عمود في مسجد المدينة بوقي على هذه الحال) . ولم يذكر الأستاذ نيكلسون تاريخ هذه الوقائع ، ولكنه ألقاها في صدد الحديث عن رضى النبي صلى الله عليه وسلم بوسائل التعذيب الجسدى بعد سحقه لما رَسَخَتْ قَدَمُ الزهد في الإسلام . فهل حدث هذا في عهد النبي ؟ أم حدث في عهد الصحابة ؟ وجوابنا أنه لو حدث في عهد النبي أو صحابته لكان إنكار ذلك إنكاراً قاطعاً ، بل لكان مصير هذا المتنطع أو ذاك الطرد أو الهلاك .

أما الأحاديث التي استغلها الصوفية لدعم آرائهم فمعظمها جاء عن الحشوية السافية في دوائرها المختلفة أو لدى غلاة الشيعة لدعم نظريات التجسيم والتشبيه ومعظم تلك الأحاديث إسرائيلية . ومن أمثال ذلك الحديث القدسي الشهير (كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف فخلقتُ الخلقَ في عَرَفُونِي)^(١) وهم يتخذون هذا الحديث القدسي مصدراً لمذهبهم في الحب الإلهي الذي هو عندهم المبدأ الأول . فيرون أن الله كان ولا شيء معه وأحب أن يرى ذاته في شيء غير ذاته فخلق الخلق ، وكان العالم بمثابة المرأة الجلوة التي يرى فيها ذاته ، وإلهم ليصلون بهذا في يسر إلى وحدة الوجود . ومن أحاديث الحشوية في الدوائر السلفية التي أقرها ابن تيمية^(٢) (إذا كان يوم القيامة ينادى مناد : أين حبيب الله فيمخطى صفوف الملائكة حتى يصير إلى العرش فيجلسه معه على العرش حتى يسكتفه) . ومن هذه الأحاديث (ينزل الله تبارك وتعالى على كرسيه يئط كما يئط الرجل

(١) ابن خلدون : المقدمة ، ٤١٢ ، ٤١٣ .

(٢) التمهيد : ميزان الاعتدال ، ١٣ ، ١٩٧ .

الحديد من تضايقه ، وهو كسعة ما بين السماوات والأرض^(١) . ومن الأحاديث التي يراها البعض شرحاً لقول سقراط (اعرف نفسك) : ذلك الحديث الموضوع (من عرف نفسه فقد عرف ربه^(٢)) ، وقد دعموا بهذا الحديث نظريتهم في المعرفة ، وقالوا : إن الإنسان إذا عرف نفسه على أنها عدم ، فقد تهياً له أن يعرف ربه على أنه وجود ، وحتى تحولات جملة التوحيد (لا إله إلا الله) إلى قولهم (لا موجود إلا الله) : فتحوّلت معهم نظرية المعرفة إلى نظرية في الوجود ، ووحدة الوجود .

أما الأصل الثالث فهو علم العقائد الكلامية ، وقد أخذ مادة الجدل من القرآن والحديث والسنة ، وما دخل على الأفق الإسلامى من أنظار غريبة لدى المشركين وأهل الكتاب . ويعتبر علم العقائد الإسلامية مصدراً خطيراً لتطور الزهد إلى التصوف كـ مذهب ، فقد نشأ الجدل فى مسائل الصفات والتنزيه والتشبه والجبر والاختيار وحرية الإرادة ورؤية الله وما تفرع عن هذا وذاك إلى نظريات الاتحاد والجلول ووحدة الوجود والإمام المعصوم والإنسان الكامل . ولما كانت ميّافيزيقا العقائد تحشد بالأسرار الإلهية فيما فوق مستوى العقل ، فقد تعلمد الزهد على علم العقائد ، كما تعلمد الفقه ، حتى أكد علم التصوف الفلسفى أن الإنسان وإن بلغ نهاية الكمال فى الإنسانية (فإن منزلته عند ذوى العقول الإلهية — كما يقول الفارابى —^(٣) منزلة الضبي الحدث والعمر عند الإنسان الكامل) ، (والإنسان إنما سبيله أن تفيده الملل بالوحى ما شأنه ألا يدركه بعقله وما يخور عقله معه) . فإذا قارنا بين الفقه بمعناه الاصطلاحي وبين علم العقائد الذى يسميه الإمام أبو حنيفة بالفقه الأكبر ، أدركنا كيف تطورت الدراسات الصوفية على

(١) أبو الحسين المظفى : التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع ، تحقيق ونشر الشيخ زاهد الكوثرى ١٩٤٩ م ، القاهرة ص ١٠٠ .

(٢) ابن خلدون المقدمة ص ٤١٢ ، ٤١٢ وانظر دائرة المعارف الإسلامية ٧١٧ ، ٧١٨ ، ٤٣٩ : والشهرستانى : الملل والنحل (كورتن) ص ٧٧ .

(٣) الفارابى : إحصاء العلوم ص ٧١ ، ٧٢ ، القاهرة ١٩٣١ ، الفارابى (ت ٣٢٩ هـ —

أساس من علم العقائد في فلسفة الفقه والعبادات كما ظهر ذلك لدى فلسفة التصوف السني،
وعلى يد الغزالي (ت ٥٠٥ هـ) كأعظم نموذج له ، وكما ظهر ذلك لدى التصوف السلفي
وعلى يد الهروي (ت ٤٨١ هـ) كأضخم صورة له .

فإذا ذكرنا أن الآيات الواردة في الأحكام الشرعية أقل من ستمائة آية ، وأن البواقي
في بيان التوحيد والنبوة والرد على عبدة الأوثان وأصناف المشركين — كما يقول نحر الدين
الرازي^(١) — أدركنا الأثر الخطير لعلم العقائد في إثراء وتخليق النظريات الصوفية إلى جانب
علم الفقه المفسف في الدوائر الصوفية والسنية بالذات . وقد اختلفت أنظار المؤرخين والعلماء
والمفكرين في أمر الصوفية كفرقة خاصة إلى جوار الفرق الكلامية . وأول ما نلاحظ
أن الإمام الأشعري^(٢) سرد أقوالهم ، ولكنه لم ينسبهم إلى فرقة معينة ، فقد ذكر أن
المسلمين اختلفوا عشرة أصناف لم يعد منها الصوفية رغم أنه عرض لمذاهبهم في الحلول
والإباحة ، ورؤية الله في الدنيا . ونفس سلوك الإمام الأشعري هو نفس سلوك ابن حزم^(٣)
والبغدادى المتكلم^(٤) ، والشهرستاني^(٥) . ولم يرد ذكر الصوفية — كفرقة من أصول فرق
الإسلام — إلا لدى الفهرست مع ابن النديم^(٦) ، ولدى المنقذ من الضلال مع
الإمام الغزالي^(٧) .

أما ابن النديم فقد جعل المقالة الخامسة من كتابه وهي المتعلقة بالعقائد خمسة فنون :

(١) فخر الدين الرازي (ت ٦٠٦ هـ) تفسير آية ١٩ ، ٢٠ من البقرة .

(٢) الأشعري : (٣٢٤ هـ) مقالات الإسلاميين ص ٥ ج ١ .

(٣) ابن حزم : الفصل في الملل والنحل ج ٢ ، ١١٤ .

(٤) البغدادى : الفصل في الملل والنحل ج ٤ ، ٢٢٦ ، ٢٢٧ .

(٥) الشهرستاني : الفصل في الملل والنحل ج ٤ .

(٦) ابن النديم : الفهرست المقال الخامس ص ٢٦٠ .

(٧) الغزالي : المنقذ ص ١٣١ نشر الدكتور عبد الحليم محمود .

وانظر حول هذا كله : مصطفى عبد الرزاق : الصوفية والفرق الإسلامية ، مقال في مؤتمر الأديان
ليدن ١٩٣٢ نشره الأستاذ الدكتور على سامي النشار في تحقيق لكتاب الرازي اعتقادات فرق المسلمين
والمشركين ص ٦—١٦ ، القاهرة ١٩٣٨ .

الفن الأول : المعتزلة والمرجئة .

الفن الثانى : متكلمى الشيعة الإمامية والزيدية ..

الفن الثالث : المجبرة والحشية .

الفن الرابع : متكلمى الخوارج .

الفن الخامس : السباح والزهاد والعباد والمتصوفة المتكلمين على الخطرات والوسوس ..

وأما الغزالي فى المنقذ ، فقد جعل طالبي الحقيقة أربع فرق : المتكلمين ، والباطنية ، والفلاسفة ، والصوفية . ولكن الذى قام حقاً بتمييز مذهب الصوفية باعتباره مذهب فرقة مستقلة ، وبيّن فرقهم الفرعية هو فخر الدين الرازى^(١) (ت ٦٠٦ هـ / ١٢٠٩ م) الذى أفرد فى كتابه (اعتقادات فرق المسلمين والمشرّكين) باباً خاصاً للصوفية ذكر فيه (اعلم أن أكثر من حصر فرق الأمة لم يذكرها الصوفية ، وذلك خطأ . لأن حاصل قول الصوفية أن الطريق إلى معرفة الله تعالى هو التصفية ، والتجرد من العلائق البدنية ، وهذا طريق حسن وهم فرق :

الأولى : أصحاب العادات : وهم قوم منتهى أمرهم وغايته تزيين الظاهر كلبس الخرق وتسوية السجادة .

الثانية : أصحاب العبادات وهم قوم يشتغلون بالزهد والعبادة مع ترك سائر الأشغال ..

الثالثة : أصحاب الحقيقة وهم قوم إذا فرغوا من أداء الفرائض ثم يشتغلوا بنوافل.

العبادات بل بالفكر وتجريد النفس عن العلائق الجسمية ، وهم يجتهدون ألا يخلو سرهم ، وبالحكم عن ذكر الله وهؤلاء خير فرق الأدميين .

الرابعة : النورية وهم طائفة يقولون إن الحجاب حجابان : نورى ونارى . أما النورى . فالاشتغال باكتساب الصفات الحمودة كالتوكل والشوق والتسليم والمراقبة والأنس

والوحدة والحالة . وأما النارى فلاشتغال بالشهوة والغضب والحرص والأمل لأن هذه الصفات نارية ، كما أن إبليس لما كان نارياً فلا جرم وقع في الحسد .

الخامسة : الحلولية وهم طائفة من هؤلاء القوم الذين ذكرناهم . يرون في أنفسهم أحوالاً عجيبة ، وليس لهم من العلوم العقلية نصيب وافر ، فيتوهمون أنه قد حصل لهم الحلول أو الاتحاد ، فيدعون دعاوى عظيمة . وأول من أظهر هذه المقالة في الإسلام الروافض فإنهم ادعوا الحلول في حق أئمتهم .

السادسة : المباكية وهم قوم يحفظون طاعات لا أصل لها ، وتابيسات في الحقيقة وهم يدعون محبة الله تعالى ، وليس لهم نصيب في شيء من الحقائق ، بل يخالفون الشريعة ، ويقولون إن الحبيب رفع عنا التكليف . وهؤلاء هم شر الطوائف وهم على الحقيقة على دين « مزدك » .

ولا شك أن هذا التفصيل والتحديد والتمييز من الرازى في التعريف المذهبي للصوفية كفرقة ، وللتصوف كذهب ، وفي حصره الفرق الفرعية — لاشك أن هذا جديد في نوعه من البحوث لأول مرة في تاريخ الفكر الإسلامى لدى إحدى جوانبه الثرية الحافلة . وعمل الرازى ولاشك يؤكد ارتباط التصوف بالكلام كزاد ووقود ، كما يحدد أنواع المعارف السمعية والعقلية والذوقية ، في الوقت الذى يحدد طريق التصوف على اختلاف مقاماته وأحواله وأوديته إيجاباً وسلباً بالنسبة لروح المنهج الإسلامى الصحيح .

هذه هى الأصول الثلاثة كمصدر مشترك متداخل للتصوف الإسلامى . ونعود الآن إلى تاريخ التطور — تطور الزهد إلى التصوف كذهب ومدخل التشيع في ذلك كعامل أساسى قيادى .

إن معنى الزهد كان حقاً موجزاً بمعنى فقط في التبتل والنسك والإيثار والتضحية ، ولم يُسمَّ أحد من الصحابة أو التابعين أو تابعى التابعين باسم الزهاد ، فإن المسامين بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم كما يقول القشيري في رسالته : (لم يتسم أفاضلهم في عصرهم

بتسمية علم سوى صحبة رسول الله صلى الله عليه وسلم فقليل لهم الصحابة . ولما أدرك أهل العصر الثانى سمى من صحب الصحابة التابعين ، ثم قليل لمن بعدهم أتباع التابعين . ثم اختلف الناس ، وتباينت المراتب ، فقليل لخواسب الناس ممن لهم شدة عناية بأمر الدين الزهاد والعباد ، ثم ظهرت البدع ، وحصل التداعى بين الفرق ، فكل فريق ادعوا أن فيهم زهاداً ، فانفرد خواص أهل السنة المراعون أنفاسهم مع الله تعالى ، الحافظون على قلوبهم من طوارق الغفلة باسم التصوف ، واشتهر هذا الاسم لهؤلاء الأكابر قبل المائتين من الهجرة .

ويؤيد رأى القشيري فى تحديد كلمة التصوف الجامى^(١) حين يذكر أن أباهاشم الكوفى (ت ١٥٠هـ) كان أول من أطلق عليه لفظ الصوفى . ولا شك أن إطلاق لفظ الصوفى على أبى هاشم الكوفى ليس معناه فى رأينا تطور الزهد إلى التصوف كذهب ، فإن هذا فى الواقع لم يحدث إلا عند نهايات القرن الثانى وبدايات الثالث الهجرى وعلى أساس علمى . ولنا نشك مطلقاً فى أن التطور — كما سنرى — بدأ من الآيات القرآنية اجتهاداً من الزهاد أنفسهم ، فإن مشاهد القيامة فى القرآن ، ونداء الله لهم (ففروا إلى الله إني لكم منه نذير مبين)^(٢) كان مدخلاً لأول تطور فى الزهد فى باب الخوف والفداء ، لا أقول إلى التصوف ولكن إلى بدايات التصوف كذهب حتى جاءت مدرسة جعفر الصادق بروحها العلمية السائدة فربطت بين العلم والدين ، كما كانت آيات المحبة التى ذكرناها مدخلاً آخر فى تطور الزهد فى باب المحبة الخالصة التى أتمهاها الروح العلمى النافع للدنيا والآخرة ، كما أتمهاها حديث الرهبان فى المسيحية وقصصهم فى المحبة عن السيد المسيح عليه السلام مما ذكرناه من قبل . والمهم هنا أنؤكد أنه لم يسكن هناك فارق كبير عند الزهاد فى القرن الأول والثانى وبين الفقهاء المحافظين من أهل السنة^(٣) ، وعلى وجه أدق كان الرواد هم الفقهاء المتكلمون الزهاد الذين نفخوا روح الإيمان فى العبادات ، وهذا هو الذى فلسفه

(١) الجامى: نفحات الأنس ص ٣٤ -- الترجمة العربية لتاج الدين القرشى .

(٢) آية ٥٠ من الذاريات سورة ٥١ .

(٣) الطوسى : اللمع ص ١٣ ، ١٤ القاهرة ١٩٦٠ .

على علم : الإمام الغزالي . كما يهمنى أن أؤكد حقيقة أخرى هامة ، وهى أن التشيع المعتدل هو الذى طَوَّرَ الزهد إلى التصوف بمعناه الإيجابى ، فلما عَلَا التشيع طَوَّرَ التصوف إلى معناه السلبى فى كل النظريات الفلسفية الخارجة عن روح الإسلام فى الدوائر الصوفية سلفية وغير سلفية . حقيقة ثالثة هامة أؤكدُها وهى أن التشيع المعتدل هو الذى رَبَطَ بين السُّنَّةِ والشِيعَةِ ، وأوجد عوامل التقارب على أساس من حب آل بيت النبى صلى الله عليه وسلم . وإذا كان الطوسى ^(١) (ت ٣٧٨ هـ) قد أخطأ حين توهم أن اسم الصوفية كان معروفاً قبل الإسلام ؛ فإن الكلاباذى ^(٢) (ت ٣٨٠ هـ) المعاصر له كان أدق فهماً منه ، حين لم يحدد الاسم ، بل أشار لمعنى التصوف فى أنه كان موجوداً فى مواجيد الصحابة وأحوالهم . وكان القشيري ولا شك أدق من الطوسى والكلاباذى كما ذكرنا . فإذا قارنا بين الزهد والتصوف من النواحي المنهجية والفكرية والغائية ، فإننا نجد من الناحية المنهجية أن الزاهد دائماً حدوده الشرع ووسيلته التكاليف الدينية ، أما المتصوف فهو ذو شخصية شبه مستقلة ، فإن أوَّلَ ولم يخرج على الأصول كان متصوفاً إيجابياً ، وإن أوَّلَ وخارج ، ولم يهتم بالوسيلة فى التكاليف الدينية كان متصوفاً سلبياً يرى أنه من الخواص أصحاب العرفان . أما من الناحية الفكرية فالزاهد دائماً محوَّط بجلال الله وقوته وسلطانه وإرادته ، ولكن الصوفى : إما أن يكون مطمئناً إلى رحمة ولطفه وإما أن يحيا قلقاً معذباً ساعياً لتحطيم حجاب الانية ، وهو فى المعنى الأول إيجابى ، وفى المعنى الثانى سلبى .

أما من الناحية الغائية ، فالزاهد يعرض عن لذائذ الحياة ويتحمل مشاقها طمعاً فى الكسب الأخرى . أما المتصوف فيفعل ذلك إما لغاية معرفة الله ومعانيته والسعادة بمطالعة القرب منه والعودة لصحو الحياة والعمل لها وترقيتها فيكون متصوفاً إيجابياً ، وإما لصعق الفناء والاتحاد بالله أو السعى لحلول الله فيه أو تأكيداً لهذه المذاهب وماتولد منها فيكون متصوفاً سلبياً خارجاً .

(١) الطوسى : اللمع ص ٤٢ ، القاهرة ١٩٦٠ .

(٢) الكلاباذى : التعرف نشر « أربرى » ص ١٠ ، ١١ عام ١٩٣٦ .

وأعود الآن إلى الحديث عن جهد التشيع الأساسى فى تطوير الزهد إلى التصوف فى الكوفة والبصرة والشام وما حولها من معاقل التطوير .

لقد ظهر الشيعة فى الكوفة التى كانت حزب المعارضة منذ أيام الدولة الأموية ، ومنها انتشرت فى سائر العراق ، ولهذا ظهر التصوف المتطور عن الزهد مباشرة أول ما ظهر فى الكوفة المتشعبة ، وانتشر مع التجارة والتجار الكوفيين ، ثم تولت البصرة أمر الدعوة ، حيث كانت أسواق التجارة ، والجدل والأفكار الفارسية والهندية رائجة ، حتى إن الحسن البصرى (ت ١١٠ هـ) خشى فتنة الجدل فيها وأوصى فى آخر كلماته أهله وعشيرته وقومه بقوله : (اتقوا هذه الأهواء المضلة البعيدة عن الله ، التى جماعها الضلالة وميعادها النار . لهم محنة من أصابها ضلته ، وما أصابته قتلته)^(١) . من هنا تؤكد سبب نشأة الفرق فى البصرة . أما بيئة الكوفة^(٢) فكانت أكثرية عربية يمانية ، وأقلية فارسية شيعية سكنوها بعد فتح القادسية . والطابع العام للبيئة النفسية مثالى يضع مبادئ عسيرة التحقيق يطالب بتطبيقها وتنفيذها الرواد العباد والزهاد ، حتى إذا يؤس المرید من تحقيقها أعاد محاولته أو عاش فى ندم ، ومن يؤس اعتزل محتجاً على نفسه حتى يظل فى صراع متصل بينه وبين نفسه من جهة وبينه وبين مبادئه من جهة أخرى . فلما أهل القرن الثانى الهجرى بدأت الظواهر الصوفية عن الشيعة لدى جابر بن حيان (ت ١٩٠ هـ) وسفيان الثورى (ت ١٣٥ هـ) وأبى هاشم (ت ١٥٠ هـ) وكان زهاد الكوفة أول من لبسوا الصوف كرد فعل للأمويين اللابسى الحرير ، وكتقليد للرهبان المسيحيين .

أما بيئة البصرة فقد كان الطابع الفارسى فيها أقوى من طابع الكوفة ، بالإضافة إلى أنها كانت ميناء يحتشد بمختلف الثقافات الوثنية وغير الوثنية . وقد أغفل الباحثون هنا حقيقة هامة أسوقها حول بيئة الكوفة والبصرة ، وهى أن بيئة الكوفة كانت أقرب إلى البادية الجافة عكس بيئة البصرة المترفة الخصبية .

(١) أبو نعيم الأصبهاني : حلية الأولياء ج ٢ ، ١٥٣ ، ١٥٤ القاهرة ١٩٣٢ م .

(٢) البلاذرى : فتوح البلدان ص ٢٨٠ وانظر المسعودى : مروج الذهب ج ١ ص ٤٢٠ ، ٤٢٣

ولما كان التصوف ينمو أكثر ما ينمو في البيئة الخصبية ، ويكاد يفقد وجوده في البيئة الجافة لإثارته لعوامل الكفاح والسعى للرزق ، والجهد في تحصيله ، والصدق الطبيعي بين البيئة والنفوس — لما كان هذا كذلك ، فإن البصرة المترفة كانت هي مطوّرة الزهد إلى التصوف وكان من أشهر رجالها الحسن البصري وغيره كما سنرى معه ومع رابعة العدوية ، وكما سنرى أن العراق لهذا ، وللعوامل الفارسية القريبة كان مجال النظريات الفلسفية المتطرفة ، بينما كان الشام بطبيعته الأقرب إلى البداوة مجال رد الفعل لهذه النظريات الخارجية الدخيلة . ولا شك أن الحضارة والترف يؤديان إلى أحد نزوعين : إما إلى الانغماس في موجات اللذات ثم الندم ، وإما إلى الخوف من الانغماس فيها ، والندم الذي يعقب الانغماس في اللذات أو الخوف من الدخول في حماها مدخل كبير للتصوف ..

أما الزهد في الشام فقد بدأ مع عمر بن عبد العزيز (ت ١٠١ هـ) وتطور مع أبي سليمان الداراني (ت ٢١٥ هـ) والداراني هو أول من أسس للتوكل عقيدة مستقلة — كما سنرى — تلك التي فلسفها الغزالي (ت ٥٠٥ هـ) حتى أصبحت نظرية فلسفية متكاملة في مدرسته المتأخرة مع ابن عطاء الله السكندري (ت ٧٠٩ هـ) في امتداد المدرسة الشاذلية . والتوكل هنا (كما لم يفهم لدى الكثيرين من المتحمّلين) ليس جرياً مطلقاً وراء التفويض ولا وراء الجبر ، وإنما هو عمل وتسليم بواقع الإسلام في منطقته الكلي العام ..

ولما كان الداراني عراقي الأصل ، فلا غرابة أن تظهر فيه موجات شيعية ، ولكن الشام — كما ذكرنا — كان بطبيعته غير متطرف في عقائده السنية أو الشيعية لولا التيار الخراساني من خراسان معقل الشعوبية الفارسية ، ولولا التيار العراقي الذي كان جسراً أصيلاً للنزوع الفارسي . فإذا أكد الأستاذ « براون »^(١) Brown أن التشيع والتصوف كانا من الأسلحة التي حارب بها الفرس العرب ، فإن هناك رأياً إيرانياً^(٢) حديثاً يقول : (فلما لم

(١) Brown : Aliterary Hist. of Persia Vol I p. 410.

(٢) دكتور قاسم غني : تاريخ التصوف في الإسلام ص ٢١ .

يُحَدِّدُ الْإِيرَانِيُّونَ فِي أَنْفُسِهِمْ قُدْرَةً عَلَى مَخَالَفَةِ الْأَعْدَاءِ وَمُبَارَزَتِهِمْ سُلُوكًا سَبِيلَ الْهَزِيمَةِ ،
وَاتَّخَذُوا الْقُوَى الْغَيْبِيَّةَ مُعْتَقِدًا لَهُمْ وَأَلْقَوْا سِلَاحَهُمْ فِي مَيْدَانِ تَنَازُعِ الْبَقَاءِ) .

وقد خرج من خراسان إبراهيم بن أدهم (ت ١٦٢ هـ) ، وتلميذه شفيق البلخي
(ت ١٩٤ هـ) مع جماعة يبلغ عددهم أكثر من ستين زاهداً^(١) . بينما كان هناك في المدينة
مدرسة جامعة يقودها جعفر الصادق (١٤٨ هـ) لجمع أشقات الفرق على أساس سليم .
أما في مصر فقد كانت التيارات الشيعية المهاجرة أيام الفن في عهد عثمان لها أثرها في
ظهور أمثال ذى النون المصري (ت ٢٤٥ هـ) ، ولكن مصر كانت بطبيعتها تتبع
الآراء الحرة ، وتكره المغالاة أو الغلو في أية عقيدة سنية أو شيعية ، ولهذا لم تستطع
الآراء المتطرفة أن تعيش بها على الإطلاق ، ورغم وجود الأزهر الذى أنشئ في الأصل
مع الدولة الفاطمية ، فإن الآراء الفقهية والكلامية التى كانت تدرس به
منذ نشأته كانت على فقه وتراث الإمام جعفر الصادق وبقيادة القاضى النعمان الفاطمى
الشيعى صاحب دعائم الإسلام ، ولا تزال مصر رائدة التقارب بين المذاهب في العالم
الإسلامى كله .

فإذا وضعنا النقط على الحروف كما يقولون وجدنا أن الحسن البصرى (ت ١١٠ هـ)
قد تتلمذ على الإمام على زين العابدين (ت ٩٥ هـ) وأن جابر بن حيان (ت ١٩٠ هـ)
تتلمذ على الإمام جعفر الصادق (ت ١٤٨ هـ) وأن سرياً السقطى (ت ٢٠٧ هـ) تتلمذ
على معروف النكرخى (ت ٢٠٠ هـ) وكما كان سلمان الفارسى (ت ٢٨ هـ) أو
٣٣ هـ)^(٢) مولى للإمام على ، كذلك كان النكرخى مولى على بن موسى الرضا
(ت ٢٠٣ هـ)^(٣) .

(١) أبو نعيم الأصبهاني : حلية الأولياء ج ٧ ص ٣٦٩ .
(٢) انظر تاريخ بغداد ج ١ ص ١٧١ وانظر حلية الأولياء للأصبهاني وانظر الدكتور عبد الرحمن
بدوى في ترجمته عن سلمان الفارسى من كتابه : شخصيات قلقة هامش ص ٢٤ .
(٣) الفشيري ص ١٢ .

معنى هذا أن التصوف قد أفرخ في بيئة التشيع وكان التشيع المنحرف مدخل التطور إلى النظريات الفلسفية المنحرفة في القطبية ، والحقيقة الحميدة والإنسان الكامل عن الإمام المعصوم ، وكانت الولاية الصوفية هي الإمامة الشيعية ، وتطور الموقف مع الصوفية حتى أصبحت الولاية أخص من النبوة ، بل كانت جوهر النبوة ، وحتى صار الوليّ أسمى من النبي بالتبعية — كما سنرى — مع مدرسة الحلاج وابن عربي . ولكن يجب ألا ننساق وراء نيكلسون^(١) الذي أكرّ خطأ (أن التصوف عامة ليس في الحقيقة إلا العلم الباطن الذي ورثه عليّ عن محمد) .

فإذا ربطنا هذا بالخطأ السابق الذي وقع فيه نيكلسون فيما ذكرناه من أن نيكلسون اعتقد أن النبي بعد أن حارب الغلو في الزهد أيده لما رسخت قدمه . قلنا إن التصوف ، ولو أنه علم باطن ، إلا أنه متحقق في الظاهر وخاصة إذا أردنا وصل ذلك بعليّ أو محمد . أما أنه علم خاص ورثه عليّ رضي الله عنه عن محمد صلى الله عليه وسلم فهذه شطحة فارسية ونظرة أرستقراطية ملكية شيعية لا تمت بصلتها إلى الروح الإسلامي الذي لا فضل فيه لعربي على أعجمي إلا بالتقوى . والتقوى هنا هي الوحدة المشتركة التي تلغى التمايز ، ولا تدعو إلى الأرستقراطية في علوم الوراثة كما توهم نيكلسون الذي لم يدرك أن الإسلام حين ألغى الرهبانية ألغى الوراثة في الحكم وغيره . ولكن يجب ألا نغفل هذه الحقيقة التي تؤكد من ورائها أن التشيع نفسه لما غلّا أخذ التصوف من غلوّه المدد والأسباب حتى نسب كل رأي للإمام عليّ والإمام جعفر الصادق في كل دعاوى التآله وما ارتبط بها ، وقد بيّنا في رسالتنا عن جعفر الصادق أكاذيب هذه الدعاوى ونفيها التام من جانب الإمام عليّ والإمام الصادق^(٢) ، ولكننا نذكر هنا مثالين فقط : أولهما عن ابن عربي ، والثاني عن ابن الفارض .

(١) نيكلسون : في التصوف الإسلامي وتاريخه ترجمة الدكتور أبو الملا عفيقي ص ٧٦ .

(٢) د . عبد القادر محمّد : نص رسالة الماجستير مكتبة كلية الآداب جامعة الإسكندرية الباب

السادس . وقد نشرها المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب أخيراً عام ١٩٦٦ .

مؤكلاها يؤكّد الرأى الذى ذهب إليه نيكلسون اعتماداً على ابن عربى وابن الفارض دون فهم لروح المذهب الإسلامى .

يقول ابن عربى فى تفسير (النبأ العظيم فى مطلع سورة عمّ يتساءلون) إنه القيامة الكبرى ولهذا قيل إن أمير المؤمنين « على » هو النبأ العظيم ، وهو فلك نوح أى الجمع والتفصيل باعتبار الحقيقة والشرعية لكونه جامعاً لهما ^(١) .

ويقول ابن الفارض فى تأييده عن الإمام على :

وأوضح بالتأويل ما كان مشكلاً على بعلم نأله بالوصية

حتى وصل الأمر إلى غايته فى الأفق الفارسى فقال جلال الدين الرومى : (ت ٦٧٢ هـ)

من كانت صورته تركيب العالم كان على
منذ نقش الأرض ، وكان الزمان كان على ^(٢)

والذى أعجب له : كيف يميز نيكلسون لنفسه كمؤرخ عالم أن يؤكّد هذا دون الرجوع إلى عالم كان خلدون يؤكّد فى تمييزه للسالك طريق الحق ، والمنحرف إلى الباطل : (إن هؤلاء المتأخرين من المتصوفة المتكلمين فى الكشف وفيما وراء الحس توغلوا فى ذلك فذهب الكثيرون منهم إلى الحلول والوحدة كما أشرنا . .) (وكان سلفهم مخالطين للإسماعيلية الدائنين بالحلول وآلهية الأئمة مذهباً لم يعرف لأولهم فأشرب كل واحد من الفريقين مذهب الآخر ، واختلط كلامهم وتشابهت عقائدهم ، وظهر فى كلام المتصوفة القول بالقطب ، ومعناه رأس العارفين يزعمون أنه لا يمكن أن يساويه أحد فى مقامه فى المعرفة حتى يقبضه الله ثم يورث مقامه لآخر من أهل العرفان ، وقد أشار إلى ذلك ابن سينا فى كتاب الإشارات فى فصول التصوف ، فقال جل جناب الحق أن يكون شرعة

(١) ابن عربى : تفسير ابن عربى ج ٢ ، ص ١٨٤ .

(٢) ديوان ابن الفارض ص ٦٠ .

(٣) طرائق الحقائق ج ٢ ص ١٢ / ١٣١٩ طهران .

(٤) مقدمة ابن خلدون ص ٣٣١ ، ٣٣٢ طبع القاهرة بالمطبعة البهية بالأزهر .

لكل وارد أو يطلع عليه إلا لو اُحدٍ بعد الواحد، وهذا كلام لا تقوم عليه حجة عقلية، ولا دليل شرعى وإنما هو نوع من الخطابة وهو بعينه ما تقول الرافضة (وتوكيد ابن خلدون أن هذا كلام لا تقوم عليه حجة عقلية ولا دليل شرعى يؤكد حقيقة المنهج الإسلامى فى التصوف وغيره مما كان قاعدة التصوف السنى الذى سار عليه أمثال الغزالى .

والذى يهمنا من هذا النص الخطير لابن خلدون بقيته التى تعيننا فى دعوى نسبة كل أمر للإمام على رضى الله عنه . يقول ابن خلدون^(١) (. . ثم قالوا بترتيب وجود الأبدال بعد هذا القطب كما قاله الشيعة فى النقباء حتى إنهم لما أسندوا لباس خرقة التصوف ليجعلوه أصلاً لطريقتهم وتخليهم رفعوه إلى على رضى الله عنه ، وهو من هذا المعنى أيضاً (يعنى ما تقوله الرافضة) ، وإلا فعلى رضى الله عنه لم يختص من بين الصحابة بتخليه ولا طريقة فى لباس ولا حال ، بل كان أبو بكر وعمر رضى الله عنهما أزهد الناس بعد رسول الله صلى عليه وسلم وأكثرهم عبادة ، ولم يختص أحد منهم فى الدين بشيء يؤثر عنه فى الخصوص ، بل كان الصحابة كلهم أسوة فى الدين والزهد والمجاهدة . . . والله يهذى إلى الحق . .) ويقول ابن خلدون^(٢) : (وسلف المتصوفة من أهل الرسالة أعلام الملة الذين أشرنا إليهم من قبل لم يكن لهم حرص على كشف الحجاب ولا هذا النوع من الإدراك . إنما هم الاتباع والافتداء) . ويهمنى فى هذا الفصل أن أجمل موقف التصوف الإيجابى المؤسس على الاتباع والافتداء ، والقائم على الحجة العقلية والأدلة الشرعية كما يفهم من كلام ابن خلدون قبل أن أفصل فى نماذج هذا التصوف وفلسفته فى الجانب السافى والسنى ولألقى من وراء ذلك الضوء على الوجه المقابل المنحرف .

يقول المسكى (أبو طالب)^(٣) صاحب قوت القلوب (أما عقيدتهم فهى عقيدة

(١) المصدر السابق لابن خلدون نفس الصفحات .

(٢) المصدر السابق لابن خلدون ص ٣٣٣ وانظر ابن خلدون ترجمة دى سلان ص ٣٠٤ .

(٣) أبو طالب المسكى : قوت القلوب ص ٢٤٢ ، ٢٤٣ ، ٢٤٥ ، ٢٦٩ ، ٢٧٠ .

شيخ السنة أبي الحسن الأشعري من فاتحتها إلى خاتمتها ، فالله تعالى واحد فرد صمد قديم أزلي باق أبدي ، وأن ما سواه فهو صنعه . موصوف بكل ما وصف به نفسه من الحياة ، والعلم ، والقدرة ، والإرادة ، والسمع ، والبصر والكلام ، مسمى بكل ما سمي به نفسه ليس بجسم ولا بجوهر ولا عرض . لا يكتيفه العقل ، ولا يمثله الفكر ، ولا تلحقه العبارات ، ولا تعينه الإشارات ولا تحيط به الأفكار ، ولا تدركه الأبصار . وقالوا في الاستواء ما قال مالك بن أنس (الاستواء معلوم ، والإيمان به واجب ، والسؤال عنه بدعة ، وأجمعوا على أن كلام الله قديم غير محدث . وأجمعوا على جواز رؤية الله تعالى في الدار الآخرة ، وأجمعوا على ما ورد في كتاب الله ، وما جاءت به الروايات الصحيحة عن حديث رسول الله من إعادة الأرواح إلى الأبدان وبعثها للحساب . ويتبرءون من المعتزلة والتدرية والمعتلة والخوارج والروافض وسائر أهل البدع ، وأجمعوا على أن الإيمان قول وعمل واعتقاد) .

والزهد عندهم أن يكون قلب الإنسان متعلقاً بالله تعالى ، وزاهد فيما سواه ، فهو أمر معنوي قبل كل شيء ، أو كما يقول الغزالي^(١) (عبارة عن انصراف الرغبة عن الشيء إلى ما هو خير منه . وأما العلم الذي هو مثمر لهذه الحال ، فهو العلم بـكـوْن المتروك حقيراً بالإضافة إلى المأخوذ كعلم التاجر بأن العوض خير من المبيع فيرغب فيه ، ومالم يتحقق هذا العلم لم يتصور أن تزول الرغبة عن المبيع ، فكذلك من عرف أن ما عند الله باق وأن الآخرة خير وأبقى . . . أي لذاتها خير في أنفسها وأبقى . . . وأما العمل الصادر عن حال الزهد فهو ترك واحد ، لأنه بيع ومعاملة واستبدال الذي هو خير بالذي هو أدنى . (والبدانة فقهية والنهابة صوفية . ومن لم يبلغ من الصوفية مبلغ الفقهاء وأصحاب الحديث ولم يحط علماً بما أحاطوا ، فإنه يرجع فيما وقع له من المسائل إلى العالمين)^(٢) . (وأول التصوف علم ، وأوسطه عمل ، وآخره موهبة . فالعلم يكشف عن المراد ، والعمل يعين

(١) الغزالي : إحياء علوم الدين - ٤ ص ١٨٧ ، ١٨٨ .

(٢) أبو طالب المكي : قوت القلوب المصدر السابق صفحات ٢٤٢-٢٤٥ ، ٢٦٩ ، ٢٧٠ .

على المطلوب ، والموهبة تبلغ غاية الأمل^(١) . (والفقه من صفة القلب ، وعلم العقل داخل في علم الظاهر^(٢) ، والعلم بالله داخل في اليقين كما روى في الخبر « اليقين الإيمان كله » . وقد قال الله : (وما يعقلها إلاّ العالمون)^(٣) ، (فلولا نفر من كل فرقة طائفة ليتفقهوا في الدين^(٤)) ، (إن في ذلك لذكرى لمن كان له قلب^(٥)) ، ومقام الزهد نوعان^(٦) : (فإن كان الشيء موجوداً ، فالزهد فيه إخراجه . . . ، وخروج القلب منه ، ولا يصح الزهد مع ببقية للنفس ، لأن ذلك دليل الرغبة فيه ، وهذا زهد الأغنياء ، وإن لم يكن موجوداً وكان العدم هو الحال ، فالزهد هو الغبطة ، والرضا بالفقد وهذا هو زهد الفقراء ، وكذلك القول في الزهد في ترك الهوى لا يصح إلا بعد الابتلاء به والقدرة عليه) . ألم تر أن إخوة يوسف هموا بالزهد فيه لقولهم : (ليوسف وأخوه أحبُّ إلى أبينا منا^(٧)) ، ولم يسمهم الله زاهدين ، إلا حين خرج من أيديهم واعتاضوا منه سواه . حق زهدهم فيه ، فقال تعالى : (وشرّوه بثمنٍ بخسٍ دراهمٍ معدودةٍ وكانوا فيه من الزاهدين^(٨)) . (وخالص الزهد إخراج الموجود من القلب ثم إخراج ما خرج من القلب عن اليد ، وهو عدم الموجود على الاستصغار له ثم ينسى نفسه في هذه فيكون زاهداً في زهده لرغبته في مزهده . وبهذا يكمل الزهد ، وهو أعز الأحوال في مقامات اليقين ، وهو الزهد في النفس لا الزهد من أجل النفس^(٩)) . (لقد كشفت قلوبنا بثلاثة أغطية فلن يكشف للعبد اليقين حتى ترتفع هذه الحجب الفرح بالموجود ، والحزن على المفقود ، والسرور بالمدح ، فإذا فرحت بالموجود فأنت حريص والحريص محروم وإذا حزنت

(١) ، (٢) أبو طالب المكي : قوت القلوب المصدر السابق صفحات ٢٤٢ — ٢٤٥ .

(٣) آية ٤٣ من سورة العنكبوت رقم ٢٩ .

(٤) آية ٢٢ من سورة التوبة رقم ٩ .

(٥) آية ٣٧ من سورة ق رقم ٥٠ .

(٦) المصدر السابق لقوت القلوب .

(٧) آية ٨ من يوسف رقم ١٢ .

(٨) آية رقم ٢٠ من يوسف رقم ١٢ .

(٩) المصدر السابق لقوت القلوب .

على المفقود فأنت ساخط والساخط معذب ، وإذا سررت بالمدح فأنت معجب والعجب يَحْبِطُ العمل ، والله يقول : (لِكَيْلَا تَأْسَوْا عَلَى مَافَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ ^(١)) وهذان الوصفان هما أتم حال الزهد (والصوفي لا يرى فضيلة في صورة فقر ولا في صورة غنى ، وإنما يرى الفضيلة فيما يوفقه الحق فيه ويدخل عليه . وقد يدخل في صورة سعة مباينة للفقر بإذن الله تعالى ، ويرى الفضيلة حينئذ في السعة لمكان الإذن من الله فيه ، ولا يفسح في السعة والدخول فيها للصادقين إلا بعد أحكام علم الإذن ، وفي هذا منزلة للأقدام وباب دعوى للمدعين ، وما من حال يتحقق به صاحب الحال إلا وقد يحكيه راكب الحال (لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ ، وَيَحْيَا مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ ^(٢)) ..) .

هذا مثال عن مقام الزهد ، فإذا سقنا مثالا آخر عن المحبة نجد أنه لاجبة دون معرفة فالمحبة عن جهل ليست محبة ، والمحبة متفاوتة ، والحب من شرط الإيمان . والإيمان عن جهل ليس إيمانا خالصا ، وإنما هو إيمان تقليدي ناقص لنقص المعرفة فيه . يقول الغزالي ^(٣) في معنى الآية : (والذين آمنوا أشد حبا لله) . هذا دليل على إثبات الحب ، وإثبات التفاوت فيه . (ولا محبة دون معرفة) ، (وأول ما ينبغي أن يتحقق أنه لا يتصور محبة إلا بعد معرفة وإدراك إذ لا يحب الإنسان إلا ما يعرفه ، ولذلك لم يتصور أن يتصف بالحب جهاد ، ولما كان الحب تابعا للإدراك والمعرفة انقسم لاجبة بحسب انقسام المدركات) خلاصة مقامات التصوف الإيجابي على وجه الإجمال ^(٤) :

(١) مقام التوبة : (وهو شعور بالخطيئة ، وندم بالقلب ، واستغفار باللسان ، وترك بالجوارح وعزم أكيد على الإقلاع عنها وعدم التفكير فيها . . .)

(١) آية ٢٣ من الحديد (٥٧) .

(٢) أبو حفص السهروردي : عوارف المعارف ج ١ ص ٢٨٥ ، ٢٨٦ .

(٣) الغزالي : إحياء علوم الدين ج ٤ ، ص ٢٥٤ - ٢٥٦ .

(٤) انظر في هذا المقام وغيره من المقامات الأخرى للمكي : قوت القلوب ج ٢ ص ٦٥ ، ٦٧ ،

٧٨ ، ٧٩ ، ٨٨ ، ٩٦ . والطوسي : الجمع ص ٤٨ ، ٦٤ ، ٧١ .

(٢) مقام الورع : (وفيه يضع المرید نفسه لخدمة الإنسانية وعبادة الله ، والإعراض عن الدنيا وصرف الشهوات الجسمية بالتأمل في الله ..)

(٣) مقام الزهد : وهو ترك علائق الدنيا ، وعدم استغراب وقوع الأكدار فيها . مادامت (فإنها ما أبرزت إلا ما هو مستحق وصفها وواجب نعتها) ، والعمل للآخرة ، والحريث لها في الدنيا (فلو أشرق لك نور اليقين لرأيت الآخرة أقرب إليك من أن ترحل إليها) . ويجب أن نلتفت إلى أن ما قصده التصوف الإيجابي من ترك علائق الدنيا ليس دعوة إلى عدم العمل أو الإهمال في طلب الرزق ، فإن الدعوة إلى عدم الاكتراث كمعنى نفسي للزهد ليس معناه الإهمال ، وترك الواجبات والكفاح والسعي ، وإنما عدم الاكتراث النفسي هنا هو الثبات ، والتحرر من العبودية لغير الله ، وهذا من شأنه أن يقوى عوامل الصمود لمشايق الحياة ، ولهذا كان من علامات الزاهد الحقيقي ألا يفرح إذا ما أقبلت عليه الدنيا ، ولا ييأس إذا ما أدبرت عنه اقتداء وتحقيقاً لقول الله إدراكاً وعملاً (لكيلا تأمنوا على ما فاتكم ولا تفرحوا بما آتاكم) . ويمكننا أن نضع الإمام الساني أحمد بن حنبل في قائمة من حدّدوا لنا مقام الزهد حين قسمه إلى ثلاثة أقسام : زهد العوام وهو ترك الحرام ، وزهد الخواص وهو ترك الفضول من الحلال ، وزهد العارفين وهو ترك ما يشغل العبد عن الله تعالى . وللزاهد في الدنيا علامتان كما يقول ابن عطاء الله السكندري : (علامة في فقدّها ، وعلامة في وجدها ، فالعلامة التي في وجدها الإيثار منها ، والعلامة التي في فقدّها وجود الراحة منها ، فلا يثار شكر لنعمة الوجدان ، ووجود الراحة منها شكر لنعمة فقدان) .

(٤) مقام الفقر : والفقر هنا هو الافتقار إلى الله كما جاء في قول الله (يا أيها الناس أنتم الفقراء إلى الله والله هو الغنيّ الحميد^(١)) ، (والله الغنيّ وأنتم الفقراء^(٢)) .

(١) آية ١٥ من فاطر رقم ٣٥ .

(٢) آية ٢٨ من محمد رقم ٤٧ .

(٥) مقام الصبر : (ومقام الصبر أفضل من مقام الشكر لأن الصبر حال البلاء والشكر حال النعمة ، وحال البلاء أفضل لأنه على النفس أشق) (١) وأفضل منازل الطاعة الصبر عن المعصية ثم الصبر على الطاعة ، فإن الصالحين في المؤمنين قليل ، والصادقين في الصالحين قليل ، والصابرين في الصادقين قليل (٢) .

(٦) مقام التوكل : وهو ليس دعوة للكسل ، بل دعوة للعمل والتقويض المطلق لله ، وعلى وجه فاسفي كما فلسفه التصوف السني : التوكل هو التحرر من عبودية الركون إلى الأشياء ، والخضوع لحفظ النفس البشرية ، وغاية التوكل صدق الإيمان بالله ، وفلسفته النفسية عدم التطلع في قلق على المستقبل ، وعدم الحزن على ما مضى .

(٧) مقام الرضا : وهو منطقة الأمان النفسي والروحي ، وجعل القلب تحت حكم الله والأنس به ، والاعتماد عليه ، أو كما يقول الطوسي (٣) (الأنس يؤدي إلى الطمأنينة والطمأنينة تؤدي إلى المشاهدة ، والمشاهدة هي وصل بين رؤية القلوب ، ورؤية العيان تؤدي إلى اليقين ، واليقين هو ارتفاع الشك ، والتصديق بالشرع تصديقاً (لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه . .) .

فإذا عقدنا مقارنة بين قولنا إن الإنسان إذا استغرق في حب الله دخل في إرادة الحق ، وبين قولنا إذا استغرق حل الله فيه أو اتحد بالله — أدركنا الفارق بين التصوف السني وغير السني ، وأدركنا الفارق بين مذهب التوحيد وبين مذهب الاتحاد أو الحلول . وإذا قلنا إن الله واحد في ذاته وصفاته وأفعاله ، وقارنا ذلك بقولنا إن الله واحد قد تجلى في صور المخلوقات لما أراد أن يُعرَف — أدركنا الفرق بين دين الفطرة والتوحيد ، وبين دين وحدة الوجود ، واتساءلنا مع الجنيد (٣) (ت ٢٩٧ هـ) (كيف يتصل من

(١) المصدر السابق لقوت القلوب - ٢ ، ٧٨ ، ٨٨ .

(٢) الطوسي : الاعم ٥٣ - ٧٤ .

(٣) القشيري : الرسالة ص ٦ .

لأشبهه له ولا نظير بمن ثله شبيهه ونظيره؟^(١)، ولقلنا مع الطوسي^(٢) قد يفنى الإنسان عن نفسه فيدخل في إرادة الحق ولكن الله لا يحل فيه .

ولكن كيف ادعى أصحاب النظريات الفلسفية لدى الصوفية في الإسلام أن نظرياتهم من القرآن والسنة ؟ إنهم في الواقع — كما سنرى في إجمالنا هنا قبل تفصيلنا في مناقشة النظريات واحدة بعد أخرى — أولوا المواقف تحريجا لهذه النظريات ، وألصقوا هذه النظريات بالقرآن والسنة تحريفاً أو وضعاً ، لكي يجدوا لها سنداً ، وهم أولاً وأخيراً لم يبحثوها في القرآن تطوراً عن التصوف العادى إلى النظرة الفلسفية فيه ، بل جاءهم من خارج البيئة القرآنية ، فأقبلوا يلمسون لها كل دليل في تعسف ، فإذا لم يجدوا لجئوا إلى تفسير الوضوح القرآنى بالرمز ، ولجئوا إلى الأحاديث القدسية أو النبوية محرفة أو موضوعة لخدمة هذه النظريات الدخيلة كما سنرى . ولقد توقفوا طويلاً عند ليلة الوحي ، وليلة المعراج ، وقصة الخضر وموسى والعلم اللدنى ، وكلام الله لموسى ، فلما دخل التشيع بغلا غلوّه أمدّ التصوف بكل زاده ، حتى حلت الولاية الصوفية محل النبوة ، بل زادت عنها فصارت جوهرها وحتى تحطمت الدائرة المغلقة فصار الوحي ممتداً ، وصارت الأرض في حاجة إلى أنبياء جدد أو أولياء ليستكملوا ما نقص في ولايه محمد وموسى عليهما الصلاة والسلام كما أراد الحلاج وغير الحلاج . فإذا عدنا إلى الآيات التى لجئوا إليها في تدعيم مذهبهم فى وحدة الوجود الذى خرجت بذوره عن مدرسة الحلاج وكان أصله القديم فى الغنوص الشرقى القديم كما ذكرنا — وجدنا هذه الآيات : (ولقد خلقنا الإنسان ونعلم ما توسوس به نفسه ونحن أقرب إليه من حبل الوريد^(٣)) ، (هو الأول والآخر والظاهر والباطن^(٤)) ، (فأينما تولّوا فثمّ وجه الله^(٥)) ، ورغم أن هذه الآيات — كما سنرى — لا تشير أية إشارة إلى هذه الوحدة الوجودية ، وإنما هى تفسير لنا على قدر معرفتنا

(١) الطوسي : اللمع ص ٣٨ .

(٢) آية ١٦ من سورة ق ٥٠ .

(٣) آية ٣ من سورة الحديد ٥٧ .

(٤) آية ١١٥ من سورة البقرة ٢ .

السطحية لمعرفة الله ، فإنهم قد لجئوا إلى التشبيهات المادية وتمسكوا بها لتقوية ما أتوا به من نظريات دخيلة . ولا أدري كيف يمكن مزج المعاني التي تدل على التسامى بصفات المادة ، وكيف يتحد أو يتصل من لا شبه له ولا نظير بمن له شبه ونظير كما يقول الجنيد ؟ شيء آخر لجئوا إليه وقد جاء عن عبادتهم أنفسهم في اعتقادهم أنهم الامتداد المقدس للأنبياء أو جوهر النبوة كأولياء وأصفياء ، وهذا الشيء هو تمثلهم واستكمالهم للمواقف التي ادعوا عدم اكتمالها وكملها ، فعندما قرأوا : (ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى ^(١)) — عملوا على إعادة ممارسة هذه التجارب في أنفسهم ، وسعوا إلى السمو فوقها كما فعل الخلاج وذلك عندما أكد أنه يستكمل برسائله ما توقف عنده محمد صلى الله عليه وسلم ، وما صعب عنده موسى عليه السلام ، فهولن يتوقف ولن يصعب . وربطوا مذهبهم في الاتحاد بالله بآية (وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى ^(٢)) . وقالوا : إن الله هو الفاعل المطلق الذي يصدر عنه ويرد إليه كل فعل ، وإن العبد بمثابة القلم من الكاتب الذي يمسكه ويحركه ويجري به يده فيكتب ما يشاء . فإذا ذكرنا أن الآية قد نزلت في حادثة معينة وفي غزوة من الغزوات بالذات ، وأنها لا تعبر عن المعنى المقصود من مذهب الاتحاد — أكدنا أن في منطق مذهبهم ودعوتهم تلك جبرية تؤدي إلى القول بفعل الله للقتل والشر سبحانه وتعالى عن ذلك علواً كبيراً . .

وحين وصلتهم نظرية الحقيقة الكامنة : جوهر الوجود ، وحافظته وراعيته الممتدة الخالدة عبر الأنبياء والقديسين والأولياء والأقطاب التي أسموها الحقيقة الحمدية لجئوا إلى الآية القرآنية (أَوَلَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا ^(٣)) . ولا شك أن الخطاب موجه للكفار في صراحة تامة ليسوقهم إلى الإيمان ، ولو كانت الآية موضحة عقيدة ما عن شيء يرتبط بالحقيقة الأزلية لكان الخطاب عاماً

(١) آية ٨ من سورة النجم ٥٣ .

(٢) آية ١٧ من الأنفال ٨ .

(٣) آية ٣٠ من سورة الأنبياء ٢١ .

وليس للكفار ، ثم إن ربط الحقيقة المحمدية بالله فيها مشاركة وتجزئة لذات الله مهما حاول أصحاب النظريات دفاعهم عن التوحيد باسم مركب وحدة الوجود ، ودمغ توحيدنا الإسلامى بالشرك ، ووصف وحدتهم بالإيمان والتوحيد الحقيقى ؛ لأن منطق مذهبهم يهدم كل المسئوليات الأخلاقية ، كما يهدم الشرائع كافة .

ولقد دار نقاش وجدل بين المستشرقين وغيرهم من المفكرين والصوفية حول أثر القرآن فى النظريات الصوفية . فالأستاذ كارا دى فو^(١) مثلاً ينكر أثر القرآن ويرى (أن القرآن لم يكن مطلقاً الكتاب الذى استطاع أن يجتذب الصوفية نحوه لأنه متعلق بالظواهر الخارجية ، وليس فيه الحنو الداخلى والروحى حقيقة) بينما يرى الأستاذ ماسينيون^(٢) ، ومعه الأستاذ مرجايوت (أن فى القرآن البذور الحقيقية للتصوف عامة وهذه البذور كقنبلة وحدها بتنميتها فى استقلال عن أى غذاء أجنبى) .

وفى كل هذه الآراء خطأ وصواب . أما ما وقع فيه « كارا دى فو » ، فهو نفيه الحنو الداخلى والروحى عن القرآن المحتشد بمعانى الآخرة المعبر عن رحمة الله التى وسعت كل شئ ، والداعى إلى الحكمة والموعظة الحسنة بأساليبه الموضوعية ، وقصصه الواقعى عن الأنبياء وأقوامهم بشيراً ونذيراً وهداياً إلى التوحيد الخالص وحرث الدنيا لمزرعة الآخرة . ولكن مضمون رأى « كارا دى فو » البعيد هو أن هناك أثراً غير القرآن فى تطور النظر الصوفى ، وهذا هو معظم الصواب فى رأيه ، وإن لم يذكر أن القرآن قد أولت آياته لتخريج وتقوية هذه النظريات المنحرفة .

أما الخطأ الذى وقع فيه ماسينيون ومعه مرجايوت فهو تأكيد أن فى القرآن البذور الحقيقية للتصوف بوجه عام . وأن هذه البذور نفسها كقنبلة بتنمية هذا التصوف وتطويره

(1) Carra de Vaux : Les penseurs de L'Islam. Paris 1921, III, p. 219—220

(2) L. Massignon : La passion d'Al—Hallaj. p. 480.

Margoliouth : Early development of Mohammadanism. وانظر p. 199—200.

إلى نظريات في استقلال عن أى غذاء أجنبي ، وهذا خطأ آخر . وقد خلط الرأى أولاً بين الزهد والتصوف فرادف بينهما وهذا خطأ . ولم يكن ماسينيون أيضاً دقيقاً في تعبيره ، فإن القرآن لم يصرح بالزهد كمذهب ، وإنما كان فيه معانى الزهد كسلوك لحرث الآخرة في الدنيا . ولو قال هذا بدقة لكان في رده مصيباً بالنسبة للخطأ الذى وقع فيه كارادى ثو . أما الخطأ الآخر وهو أكبر ، فهو قوله إن هذه البذور نفسها كفيلة بتنمية هذا التصوف إلى نظريات وفي استقلال عن أى غذاء أجنبي ، وفي هذا تأكيد وتنمية للخطأ الأول . والواقع أن النظريات الفلسفية المنحرفة دخيلة ، وليس لها في القرآن أى نسب سوى التأويل المتعسف المفتعل من جانب فلاسفة الصوفية وهم في الواقع لم يستخرجوا بذور نظرياتهم مطلقاً من القرآن أو السنة ؛ بل جاءوا بالنظريات وحاولوا التوفيق والتلفيق بينها وبين الآيات ، وادعوا في الوقت ذاته أنهم متمسكون بروح الدين أو القرآن في تناقض واضح . ولعل في رأى أستاذنا الدكتور إبراهيم مذكور^(١) الصواب كل الصواب حين قال مشيراً إلى الزهد الإيجابي في الإسلام (ولو لم يكن في طبيعة الإسلام ما يسمح بشيء من التصوف ما وجد الزهد الهندي أو المسيحي أو الأفلوطيني إلى نطاق المسلمين سبيلاً) ، ففي هذا تأكيد لما رأيناه . وقد كان الأستاذ نيكلسون^(٢) ماضياً في دعوى أن في القرآن أساس التصوف عامة ولكنه عاد عام ١٩٢٦ م فعدل رأيه مع جولد زيهر^(٣) في أن الزهد المتجاوب مع روح الإسلام يعتبر إسلامياً كقاعدة للتصوف المثمر للحياة ، وأكّد^(٤) أننا إذا اعتبرنا المتصوفة من بين خواص دارسى القرآن ، فإننا لا يصح أن نعتبر التصوف كمذهب عام نتيجة للدراسات القرآنية . وفي هذا صواب ولا شك بعد تناقض منه ومن غيره من المفكرين والمستشرقين ، وإن ظل نيكلسون على رأيه الخاطئ الذى يزعم فيه أن القرآن مضطرب على أساس دعواه أن اختلاف

(١) الدكتور إبراهيم مذكور ، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه ص ٦٦ .

(2) Nicholson : Mystics of Islam. p. 1—10.

(٣) الدكتور توفيق الطويل : أسس الفلسفة ص ٣٠٣ ، ٣٠٥ .

(4) Nicholson : Legacy of Islam. p. 212—213.

الفرق الإسلامية جاء نتيجة حتمية لهذا الاضطراب ، ولا أدري كيف لم يسمع ولم يقرأ هذا المفكر الكبير الآية الكريمة : (وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا)^(١) والآية الكريمة الأخرى : (هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ ، فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ ، وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ ، وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا)^(٢) . . .)

وكما لجأ الصوفية أصحاب النظريات الخارجة إلى التأويل المتعسف للقرآن لدعم نظرياتهم لجئوا إلى وضع الأحاديث . .

ومن الأحاديث القدسية^(٣) التي يوردونها ويردُّون إليها بعض مذهبهم الأثر الذي أخبر فيه رسول الله على لسان الله فقال : كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف خلقت الخلق في عرفوني . وهم يتخذون من هذا الحديث القدسي مصدراً لمذهبهم في الحب الإلهي الذي هو عندهم المبدأ الأول في خلق العالم . إذ هم يرون أن الله كان ولا شيء معه ، وأحب أن يرى ذاته في شيء ، في غير ذاته ، فخلق الخلق وكان العالم بمثابة المرأة المجلوة التي فيها يرى ذاته ، وإيهم ليصلون بهذا إلى رأيهم في وحدة الوجود . ومن الأحاديث التي رأى البعض فيها شرحاً لقول سقراط (اعرف نفسك) ذلك الحديث الموضوع الذي يقول (من عرف نفسه فقد عرف ربه) . وقد دعموا بهذا الحديث نظريتهم في المعرفة ، وقالوا إن الإنسان إذا عرف نفسه على أنها عدم ؛ فقد تهياً له أن يعرف ربه على أنه وجود . وتحولت لا إله إلا الله إلى قولهم لا موجود إلا الله ، حتى وصلوا بهذه النظرة في المعرفة نظرتهم في الوجود وقالوا بوحدة الوجود .

(١) آية ٨٢ سورة النساء ٤ .

(٢) آية ٧ من آل عمران ٣ .

(٣) انظر ابن خلدون ص ٤١٢ ، ٤١٣ ، ٣٣٩ ، ٤٩٥ ، وانظر دائرة المعارف الإسلامية

ولما كان علم الكلام فى وقت ظهور بذور النظريات الفلسفية فى أوج نضوجه الفلسفى - كما فصلنا - فقد أسهم فى تخليق النظريات الصوفية ، وتسرب الكثير من نظرياته إليها أمثال نظريات الذرّ والمصادفة ، تلك النظريات التى تصل إلى جحود خلود النفس ونكران روحانيّتها ، والتى تخلط بين وحدة الوجود والوحدة العددية مما أدى ذلك إلى السقوط فى الحلول وما تفرّع عن الاتحاد والحلول إلى وحدة الوجود . . .

ولم يكديهل القرن الرابع الهجرى حتى كانت الهلالية قد أثمرت ثمارها وفيوضاتها ، فظهرت نظريات السعادة أو الاتصال الفارابية ، وظهرت معها نظريات الاتحاد ، والحلول . ثم ظهرت المدرسة الإشرافية جامعة بين مدرسة الفارابى ومدرسة الحلاج على أساس من الغنوص الشرقى القديم الممتزج بالأفلوطينية الحديثة ، حتى تجمعت النظريات فى نظرية وحدة الوجود وتفرّع عنها الكثير من النظريات أمثال وحدة الأديان ، والحقيقة المحمدية ، والقطبية ، والإنسان الكامل . والحق الذى لا لبس فيه أن الزهد بمعناه الإسلامى كان سيتطور إلى التصوف الإيجابى لو لم توجد رهبانية النصارى أو رياضات الهندود وغيرهم أو إشرافيات الأفلوطينية ، ولكن الحق الذى لا لبس فيه أيضاً أنه لولا الغنوص الشرقى والغربى لما ظهرت النظريات المنحرفة الفلسفية لدى التصوف السابى الذى كان لا بد له من رد فعل فى التصوف الإيجابى .

الباب الثاني

فلسفة التصوف المـ — أفي

لاحظت فيما ذكره الشهرستاني^(١) عن الصفاتية ، والمقدسي^(٢) عن المشبهة ،
والملاطى^(٣) والأسفراينى^(٤) ، والرازى^(٥) ، والعسقلانى^(٦) عن المقاتلية والكرامية ،
وما ذكرته دائرة المعارف الإسلامية^(٧) ، ودائرة معارف البستاني^(٨) عن الحشوية والسالمية
ومدارس الحنابلة والسافية عامة — لاحظت أربع نقاط هامة :

الأولى : أن هذه المراجع حددت لى مكان التصوف السلفى من التصوف السنى
المتطور عنه .

الثانية : أن التطور السنّى نما عبر الصراع الكلامى حول العقائد على يد المدرسة
الكلامية مدرسة عبد الله بن سعيد الكلابى (ت ٢٤٠ هـ) . وصاحبه الحارث المحاسبى
الصوفى السنى الممتاز (٢٤٣ هـ) ومن جاء بعدهما فقد باشروا الكلام حول الصفات
الإلهية وأيدوا عقائد السلف بحجج كلامية وبراهين أصولية أدت إلى ظهور مدرسة
الأشاعرة السنية الكلامية والصوفية التى بلغت غايتها لدى أبى الحسن الأشعرى
(ت ٣٢٤ هـ) والإمام الغزالى (٥٠٥ هـ) ومدرسته .

الثالثة : أن الخلاف الأساسى فى المنهج بين التصوف السلفى والتصوف السنى

(١) الشهرستاني : الملل والنحل ١٤٥ - ١٩٣ (ت ٥٤٨ هـ) تحقيق محمد فتح الله بدران ،
القاهرة ١٩٤٧ .

(٢) المقدسي : البدء والتاريخ ص ١٣٩ ، ١٤٨ ، ١٥٠ طبع باريس ج ٥ لسنة ١٩١٦ . مع
ترجمة فرنسية له .

(٣) الملاطى (٣٧٧ هـ) التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع تحقيق الشيخ زاهد السكوثرى ١٩٤٩ ،
٥٠ ، ٨ ، ٥٨ ، ٧٢ .

(٤) الأسفراينى : التبصير فى الدين ٩٩ ، ١٠٠ .

(٥) الرازى : اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ص ٦٧ تحقيق الدكتور على سامى الزغار .

(٦) العسقلانى : تهذيب التهذيب ج ١٠ ص ٢٧٩ - ٢٨٥ طبع الهند ١٣٢٧ .

(٧) دائرة المعارف الإسلامية ج ٧ ، ٤٣٩ ، ١١ ، ٦٩ .

(٨) دائرة معارف البستاني ج ٣ ، ٤٨٧ ، وانظر أيضا دى بور : تاريخ الفلسفة فى الإسلام ترجمة
الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريدة ، ٢٤٧ والغزالى : تهافت الفلاسفة ص ٦٨ ، ١٥ القاهرة ١٩٥٥ .
بوالصفدى : الغيث المنسجم ج ٣ ، ٤٧ .

هو التأويل ، فالسلفية أساساً ينكرون التأويل قدماء ومحدثين بينما السنية يقرونه على أساس من العقل المتأدب بأدب الشرع .

الرابعة : لما كان الخلاف في أساس المنهج بين التصوف السلفي والتصوف السني ، فقد كانت المعالم والنتائج مختلفة تمام الاختلاف . فالصوف السلفي يميل إلى التجسيم ويخاطب الله خطاباً موضوعياً أو شبه موضوعي ، بينما التصوف السني يبتعد عن التجسيم وينحو نحو البعد عن التشبيه . ونتيجة لهذا كان التصوف السلفي الذي أعانه الغلو الشيعي في التجسيم والتشبيه مقدمة خصبة للنظريات المنحرفة لدى الدوائر المنفصلة في الفلسفة الصوفية ، كما سنرى في الباب الرابع من كتابنا على التفصيل ، بينما كان التصوف السني الذي وصل إلى قمته لدى الغزالي السني هو الحارس الأمين على روح المنهج الإسلامي .

وأعود الآن إلى الكلام عن فلسفة التصوف السلفي من بداياته حتى نهاياته . ولما كانت البدايات كلامية خالصة فلا بد من عرض موجز لها نصل من ورائه لتفصيل نماذج هذا التصوف في مراحل الثلاث لدى المدرسة المقاتلية مع مقاتل بن سليمان (ت ١٥٠ هـ) ، ومع أبي عاصم خشيش (ت ٢٥٤ هـ) ، ومحمد بن كرام (ت ٢٥٥ هـ) في مدرسة الكرامية ، هذا في المرحلة الأولى . ولدى الإمام مالك (ت ١٧٩ هـ) والإمام ابن حنبل (٢٤١ هـ) ثم السالمية مدرسة أبي عبد الله بن محمد بن أحمد بن سالم البصري . (٢٩٧ هـ) ، وأتباعها الذين أدانوا وعذروا الخلاج في محنته ، ثم محمد بن الفضل البخاري (ت ٣١٩ هـ) وهذا في المرحلة الثانية . ولدى المروى الأنصاري (٤٨١ هـ) كنهاية للمرحلة الممتازة لفلسفة التصوف السلفي ، ثم موقف ابن تيمية كسلفي من تصوف سلفه .

ونعود الآن لتفصيل في حدود البدايات كمقدمات للدخول في تفصيل مراحل فلسفة التصوف السلفي حتى قمة نضوجها .

يقول الشهرستاني^(١) : (اعلم أن جماعة من السلف كانوا يثبتون لله تعالى صفات .

أزلية من العلم والقدرة والحياة والإرادة والسمع والبصر والكلام . . . ولا يفرقون بين صفات الذات وصفات الفعل ، بل يسوقون الكلام سوقاً واحداً ، وكذلك يثبتون صفات خبرية مثل اليدين والوجه ، ولا يؤولون ذلك إلا أنهم يقولون : هذه الصفات قد وردت في الشرع فنسميها صفات خبرية (جبرية) . ولما كان المعتزلة ينفون الصفات والسلف يثبتونها سمي السلف صفاتية ، والمعتزلة معطلة ؛ وهذا معناه أيضاً أن السلافية يثبتون الصفات الأزلية والخبرية . ويقول الشهرستاني : (وقد بالغ بعض السلف في إثبات الصفات إلى حد التشبيه بصفات الحوادث ، واقتصر بعضهم على صفات دلت الأفعال عليها وما ورد به الخبر فافترقوا فيه فرقتين فمنهم من أوله على وجه يحتمل اللفظ ذلك ومنهم من توقف في التأويل) . . (ثم إن جماعة من المتأخرين زادوا على ما قاله السلف فوقعوا في التشبيه الصرف . .) ويؤرخ الشهرستاني لهذا محمداً مصدر التشبيه أساساً عن اليهود ثم الشيعة ولو أنه لم يحدد تماماً غلاة الشيعة كما حدد القرائين اليهود فيقول : (وقد كان التشبيه صرفاً خالصاً في اليهود لا في كلهم ، بل في القرائين منهم إذ وجدوا في التوراة ألفاظاً كثيرة تدل على ذلك ، ثم الشيعة في هذه الشريعة . . ولما ظهرت المعتزلة والمتكلمون من السلف رجعت بعض الروافض عن الغلو والتقصير ، ووقعت في التشبيه) . ويخرج بنا الشهرستاني إلى النقطة التي أشرنا إليها منذ قليل ، وهي أن الأوائل من السلف لم يتعرضوا للتأويل ، ولا استهدفوا للتشبيه ، وأن منهم (مالك بن أنس وأحمد بن حنبل يوسفیان الثوري وداود الأصفهاني ومن تابعهم) . ويصل بنا الشهرستاني إلى أن ذلك الامتداد تطور (حتى انتهى الزمان إلى أبي عبد الله بن سعيد الكلابي ، وأبي العباس القلانسي والحارث الحاسبي ، وهؤلاء كانوا من جملة السلف إلا أنهم باشرُوا علم الكلام ، وأيدوا عقائد السلف بحجج كلامية وبراهين أصولية)^(١) . ورغم دقة الشهرستاني فقد ربط دون تمييز في التاريخ للقلانسي والحاسبي ، فالحاسبي معاصر مباشر للكلابي عاش معه ورآه وصاحبه لأن الكلابي توفي عام ٢٤٠ هـ ، والحاسبي توفي عام

٢٤٣ هـ ، بينما القلانسي رغم أنه من صلب المدرسة السنية إلا أنه توفي عام ٣٥٥ هـ . وهذا معناه أنه عاصر إمام أهل السنة الأشعري (ت ٣٢٤ هـ) . شيء آخر لم يلتفت إليه الشهرستاني كمؤرخ ، وبالتالي لم يلتفت إليه غيره من الباحثين في هذه النقطة ، وهو عدم التمييز بين المحاسبي كصوفي والمحاسبي كمتكلم ، وعن سبب ثورة الإمام ابن حنبل على المحاسبي كمتكلم لا كصوفي . فالإمام ابن حنبل نفسه صوفي رغم ثورة خلفه الممتاز الإمام ابن تيمية على التصوف والصوفية وإمامة منهم ، بل ويكاد ابن تيمية أن يكون منهم كما سنرى . وحين توقف السلفية عند النص في الصفات عامة حل الأشاعرة الموقف بأن الصفات أزلية له تعالى لا يقال هي هو ، ولا هي غيره ، ولا لا هو ، ولا لا غيره . ومن هنا خالف أهل السنة كل الدوائر الحشوية المثبته للصفات ، وخاصة في الكلام الإلهي الذي سبب محنة الإمام ابن حنبل في عصر المأمون ومشكلة خلق القرآن ، فلقد أسرف المثبتون للصفات من الحشوية في اتجاهاتهم حتى قالوا : إن حروف القرآن وكلماته قديمة أيضاً .

المهم أن الشهرستاني يحدد قيام السلف برسالتهم بظهور (المعتزلة الذين توغلوا في الكلام ومخالفة السنة . . فأما أحمد بن حنبل ودواد الأصفهاني وجماعة من أئمة السلف ، فَجَرَوْا على منهاج السلف المتقدمين عليهم من أصحاب الحديث كمالك بن أنس ، ومقاتل بن سليمان ، وسلكوا طريق السلامة ، فقالوا نؤمن بما ورد به الكتاب والسنة ، ولا نتعرض للتأويل بعد أن نعلم قطعاً أن الله عز وجل لا يشبه شيئاً من المخلوقات ، وأن كل ما تمثله في الوهم ، فإنه خالقه ومقدره)^(١) . ويبدو لنا خلط يسبب لبساً وخطأ كبيراً وقع فيه الشهرستاني ، وهو ربطه بين الإمام مالك ومقاتل بن سليمان دون تمييز بينهما . وسنرى لدى حديثنا أن مقاتلاً بلغ في التجسيم حدّاً أنكره الجميع فقهاء وعلماء وأئمة . ويعود بنا الشهرستاني فيروى عن الغلاة من الشيعة والحشوية من أصحاب الحديث

(١) الشهرستاني: الملل والنحل المصدر السابق ص ١٤٥ - ١٩٣ القاهرة ١٩٤٧ .

أنهم صرحوا بالتشبيه ، وأجازوا على معبودهم الانتقال والصعود والنزول والاستقرار واللامسة والمصافحة ، وأنه سبحانه يزورهم ويورونه ، حتى وصلوا إلى الحلول السافر وكان سندهم في هذا الشطط ظهور جبريل في صورة أعرابي ، وظهوره لدى مريم في صورة بشرى ، ونسبتهم للنبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : رأيت ربي في أحسن صورة ، ولموسى عليه السلام أنه قال : (شافهت الله ^(١)) .

نصل من هذه الكلمة التمهيدية إلى أن إسراف المعتزلة في تمسكهم بمنطق العقل المتطرف ، وغلو السلفية في جمودهم عند ظاهر وسطح النص كان مؤذنا بمذهب يخرج عن المعتزلة ليحد من تطرفه ، ويتصل بالسلف ليخرجهم ويخرج مذهبهم عن الجمود ، وكان هذا هو اتجاه أهل السنة الأشاعرة ، الذين أكدوا من البداية (أن النظر العقلي المستقل عن الوحي لا يجوز أن يتخذ طريقاً إلى العلم بالشئون الإلهية) ^(٢) . والأشعري وإن أكد أن العقل في وسعه أن يدرك الله ، إلا أن هذا العقل ليس إلا أداة للإدراك (أما الطريق للمعرفة الإلهية ، فهو الوحي) . وعلى الرغم من أن الأشعري هو باعث مذهب السنة فقد كان مشار حملات عنيفة من الحنابلة الذين كفره بعضهم واستباحوا دمه مع أنه صرح في كتاب الإبانة باتباع الإمام أحمد بن حنبل ^(٣) ، وكما حمل على الأشعري ابن حزم الظاهري (ت ٤٥٦ هـ) فقد حمل أيضاً عليه ابن تيمية (ت ٧٢٨ هـ) . لأن كليهما طبق الأصول الظاهرية على العقائد ، وأخذ بظاهر القرآن والحديث ، وإن كان ابن تيمية قد اعتبر نفسه مجتهداً في المذاهب ، ولم يأخذ بتعاليم الحنابلة أساتذته بغير تبصر وروية .

والواقع كما يقول السبكي ^(٤) ، أن الأشعري مقرر لمذاهب السلف مناضل عما كان عليه صحابة الرسول ، وليس خارجاً كما ظن السلفية المتقدمون والمتأخرون ، ولهذا يقول

(١) الشهرستاني: الملل والنحل المصدر السابق ص ١٤٥ - ١٩٣ القاهرة ١٩٤٧ .

(٢) دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام ترجمة أبي ريدة ص ٦٥ ، ٦٦ .

(٣) محمد عبده: رسالة التوحيد ص ١٨ وانظر الهامش من نفس الصحيفة .

(٤) طبقات الشافعية ج ٢ ، ٤٥٥ ، ٤٥٦ وانظر أيضاً ج ٢ ، ٢٥٩ .

السبكي (فالانتساب إليه إنما هو اعتبار أنه عقد على طريق السلف نطاقاً وتمسك به ، وأقام الحجج والبراهين عليه فصار المقتدى به في ذلك السالك سبيله في الدلائل يسمى أشعرياً . وقد ذكر الشيخ عز الدين بن عبد السلام أن عقيدته اجتمع عليها الشافعية والمالكية والحنفية وفضلاء الحنابلة^(١) . كما أكد الصفدي^(٢) في تاريخه لمذاهب الأئمة الأربعة بالنسبة للمنهج الكلامي العقائدي) أن الغالب في الحنابلة حشوية ، بينما الغالب في الحنفية معتزلة ، والغالب في الشافعية ، أشاعرة ، والغالب في المالكية قدرية (جبرية) .

(١) المصدر السابق لطبقات الشافعية .

(٢) الصفدي : الغيث المنجم ج ٣ ص ٤٧ .

الفصل الأول

بدايات الطريق

إن البدايات لدى المدرسة المقاتلية ، وهى تنتسب إلى المفسر مقاتل بن سليمان (ت ١٥٠ هـ) . . . معاصر للإمام جعفر الصادق (١٤٨ هـ) ، والإمام أبي حنيفة (١٥٠ هـ) ، والإمام مالك (١٧٩ هـ) ومقاتل بن سليمان من بلخ . قدم مرو وتزوج بأُم أبي عصمة نوح بن أبي مريم ، وكان حافظاً للتفسير لا يضبط الإسناد ، وكان يقضى وقته فى الجامع فوقعت العصبية بينه وبين جهم فوضع كل منهما كتاباً على الآخر ينقض^(١) عليه .

هذا ما يقوله الإمام الحافظ أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلانى (٨٥٢ هـ) عن مقاتل فى أول حديثه عنه . والعسقلانى يفصل آراء معاصريه وغير معاصريه فيه فيقول فيما يقول : (وقد ألّف مقاتل تفسيره فى عهد الضحاك بن مزاحم . ويقول أبو حنيفة (عنه وعن جهم) أننا من المشرق رأينا خيثان : جهم معطل ، ومقاتل مُشَبَّه . ويقول خارجة : لم أستحل دم يهودى ولا ذمى ، ولو قدرت على مقاتل بن سليمان فى موضع لايرانا فيه أحد لقتلته . ويقول المرزوى أحمد بن سيار . « مقاتل متهم ، متروك الحديث ، مهجور القول ، وكان يتكلم فى الصفات بما لا يحل ذكره . ويقول عنه النسائى إنه كذاب والكذابون المعروفون بوضع الحديث أربعة . إبراهيم بن يحيى فى المدينة ، ومقاتل بخراسان ، ومحمد بن سعيد المصلوب بالشام ، والواقدى ببغداد . ويقول ابن حبان إنه كان يأخذ من اليهود والنصارى علم القرآن الذى يوافق كتبهم ، وكان مشبهاً يشبه الله سبحانه بالخلق وهو يكذب مع ذلك . ومقاتل بن سليمان فى رأى المقدسى^(٢) ينتمى

(١) العسقلانى : تهذيب التهذيب طبع الهند ، ١٣٢٧ هـ (٨٥٢ هـ) ج ١٠ ص ٢٧٩ ، ٢٨٥ .

(٢) المقدسى : البدء والتاريخ ج ٥ ص ١٣٥ ، ١٤٥ طبع باريس ١٩١٦ م .

إلى المرجئة فضلا عن المشبهة ، ويؤيد رأى المقدسى الشهرستانى^(١) . ومن هنا كان مقاتل — كما سنرى — أستاذ الكرامية المشبهة المرجئة معاً . يقول مقاتل (إن الإيمان : قول مجرد ، والمنافق برىء) ويقول مقاتل فى نص آخر : (إن العاصى المؤمن يعذب على الصراط فقط بلفح النار فيتألم ، ثم يدخل الجنة^(٢)) . ومقاتل هنا كما نعتقد أخذ مصدر هذا الرأى عن صديقه جهم الذى عاصره وجادله وخاصة حتى نفاه إلى « ترمذ^(٣) » بعد أن توقف جهم عند التعطيل وتوقف مقاتل عند التجسيم والتشبيه ، وقد دخل هذا الرأى الجهمى المقاتلى فى رأى بشر المريسى الذى ردد القول بفناء النار ثم دخل هذا الرأى دوائر مدرسة ابن عربى (كما سنرى) فى صور مختلفة مُقاسَفة .

يقول الشيخ زاهد الكوثرى^(٤) : (ومن ظن أن مقاتلا بن سليمان المفسر غير مقاتل ابن سليمان المجسم القائل باللحم والدم فى كتب النحل يكون مصاباً بالحول فىرى الواحد اثنين غالطاً غلطتين) . وقد أكد الكوثرى فى عرضه لتفسير مقاتل كمفسر مجسم مشبه أنه صاحب الرأى القائل برؤية الله فى الآخرة لا فى الدنيا . يقول مقاتل : فأما قول الله لموسى : « لَنْ تَرَانِي^(٥) . . » فعناه يعنى فى الدنيا ، فأما فى الجنة فإن موسى وغيره يرونه فى الجنة معاينة . وقوله : « لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ^(٦) » يعنى لا يراه الخلق فى الدنيا . أما فى الآخرة فالرؤية مؤكدة بدليل قوله : « وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاضِرَةٌ^(٧) . . » وأما قوله : « وَاقْدُرْ لَهُ نَزْلَةً أُخْرَى عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَى . . . »

(١) الشهرستانى : الملل والنحل ص ١٠٥ ، ١٣٨ طبع أوروبا . وانظر أيضا تاريخ الطبرى ج ٢ ص ١٥٢ وطبع القاهرة (١٤٥ ، ١٩٣) .

(٢) المصدر السابق للشهرستانى .

(٣) تاريخ الطبرى (تاريخ الأمم والملوك) ج ٧ ص ٢٢٠ ، ٢٢١ ، ٢٣٦ ، ٢٣٧ ، ج ٩ ص ٤٢ ، ٤٣ وانظر السكامل لابن الأثير ج ٥ ص ١٢٧ . وانظر الدكتور على سامى النشار نشأة الفكر الفلسفى ط ٢ ص ١٨٧ وما بعدها .

(٤) اللطى : التنبيه تحقيق الشيخ الكوثرى ص ٦٣ ، ٧٢ .

(٥) آية ١٤٣ من الأعراف .

(٦) آية ١٠٣ من الأنعام .

(٧) آية ٢٢ ، ٢٣ من القيامة .

مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغَى^(١) . . . » فعنه ما مال بصر محمد عند رؤية ربه حين رآه نظر إليه في جنة المأوى ؛ وما ظلم كما قال موسى : « تَبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ^(٢) » .

وكما يؤكد مقاتل أن الرؤية العينية في الآخرة لا في الدنيا ، فهو يؤكد أيضاً التكلم من وراء حجاب في الدنيا ، وعكس ذلك في الآخرة . ومقاتل يعتمد على التأويل القرآني في قول الله سبحانه (وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ ، أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ^(٣)) ، (فقد كلم الله موسى من وراء حجاب ، وأما في الآخرة فإنه يقف البار والفاجر على ربه يكلمونه من وراء حجاب ، وذلك يوم القيامة ، فإذا صار أهل الجنة إلى الجنة وأهل النار إلى النار ، فإنه يكلم أهل الجنة ولا يكلم الكفار ، بدليل (ولا يكلمهم الله)^(٤) ، يعني بعد الحساب (ولا ينظر إليهم بعد الحساب . . .) وقد أثرت هذه النظرة في الأفق السلفي عامة عند من يؤيدون الرؤية في الآخرة فقط ، أو في الآخرة والدنيا على السواء .

ونظرة مقاتل الصوفية تتضح في شرحه لقول الله تعالى (إِنْ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ)^(٥) ، فهو يرى أن المصطفين الأخيار مستثنون فليس لإبليس عليهم سلطان والله لن ينسأهم كما ينسى الكافرين (إِنَّا نَسِينَاكُمْ^(٦)) ، (نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ^(٧)) .

ولكن كيف أخذت المقاتلية نظرياتها في التجسيم والتشبيه عن اليهود والنصارى كما تجمع كل المصادر التي ذكرناها ؟ يقول الذهبي^(٨) : إنه كان يأخذ من اليهود

(١) الآيات ١ — ١٧ من النجم .

(٢) آية ١٤٣ من الأعراف .

(٣) آية ٥١ من الشورى .

(٤) آية ٧٧ من آل عمران .

(٥) آية ٤٢ من الحجر .

(٦) آية ١٤ من السجدة .

(٧) آية ٦٧ من التوبة .

(٨) الذهبي : ميزان الاعتدال ج ١٣ ص ١٩٧ .

والنصارى من علم القرآن الذى يوافقهم . . . فإذا عدنا إلى النصوص التى توافقهم
وتوافق مقاتل معهم ، فإننا نعود إلى موسى فى القرآن وبنى إسرائيل فى القرآن
أيضاً . . . يقول القرآن الكريم : (وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ
جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ)^(١) . آية أخرى تقول : (وَجَاوَزْنَا بِبَنِي
إِسْرَائِيلَ الْبَحْرَ ، فَأَتَوْا عَلَى قَوْمٍ يَعْكِفُونَ عَلَى أَصْنَامٍ لَهُمْ قَالُوا يَا مُوسَى اجْعَلْ لَنَا إِلَهًا
كَمَا لَهُمْ آلِهَةٌ)^(٢) ، « وَاتَّخَذَ قَوْمُ مُوسَى مِنْ بَعْدِهِ مِنْ حُلِيِّهِمْ عِجَلًا جَسَدًا لَهُ
خُورٌ . . . أَلَمْ يَرَوْا أَنَّهُ لَا يُكَلِّمُهُمْ وَلَا يَهْدِيهِمْ سَبِيلًا اتَّخَذُوهُ وَكَانُوا ظَالِمِينَ »^(٣) .
فإذا انتقلنا معهم لدى عيسى نجدهم يتسائلون : « هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ أَنْ يُنْزِلَ عَلَيْنَا
هَازِلَةً مِنَ السَّمَاءِ . . . »^(٤) . فإذا عدنا إلى محمد صلى الله عليه وسلم نجد القرآن يخاطبه فى
نفس المقام عن بنى إسرائيل وأمثالهم : « يَسْأَلُكَ أَهْلُ الْكِتَابِ أَنْ تُنْزِلَ إِلَيْهِمْ
كِتَابًا مِنَ السَّمَاءِ فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَى أَكْبَرَ مِنْ ذَلِكَ فَقَالُوا أَرِنَا اللَّهَ جَهْرَةً . . . »^(٥) .
من هذه النصوص القرآنية الواضحة نجد مدخل آراء المقاتلية، فإذا راجعنا الأحاديث
المرووعة ، ومعظمها إسرائيلية نجد منها^(٦) (إذا كان يوم القيامة ينادى مناد أين
حبيب الله فيتخطى صفوف الملائكة حتى يصير إلى العرش، حتى يجلسه معه على العرش،
حتى يمس كتفه) . حديث آخر رواه مقاتل نفسه كسند عن ابن مسعود أن رسول
الله صلى الله عليه وسلم قال ينزل الله تبارك وتعالى على كرسيه يثبط كما يثبط الرجل
الحديد من تضايقه ، وهو كسعة ما بين السماوات والأرض^(٧) . فإذا قارنا هذا وذاك

(٢) آية ١٢٨ من الأعراف .

(١) آية ٥٥ من البقرة .

(٣) آية ١٤٨ من الأعراف .

(٤) آيتى ١١٢ ، ١١٣ من المائدة .

(٥) آية ١٥٣ من النساء .

(٦) الملطى : التنبيه ص ١٠٠ وانظر ابن عساكر مقدمة تبين كذب المفتري فيما نسب إلى أبى الحسن

الأشعري ص ١٢ تحقيق الشيخ الكوثري . وانظر الاسفرايينى النبصر ، ١٠٦ وانظر المقدسى البدء
والتاريخ ج ٥ ص ١٣٩ .

(٧) المصدر السابق للملطى والاسفرايينى وابن عساكر تحقيق الشيخ الكوثري .

بمفهوم تلقائية الآيات والأحاديث الإسرائيلية لا نجد غرابة فيما ذكره ابن تيمية فيما بعد وهو يشبه نزول الله كنزوله (ابن تيمية) من منبره هكذا . . فإذا عدنا إلى السبئية ، وتلاميذهم غلاة الشيعة الذين قالوا بألوهية علي والأئمة ، وربطنا أثر هذا وذلك في الغلو السلفي وصلنا إلى نتيجة هامة هي أن الغلو الشيعي السبي والغلو السلفي معاً تعاوتا على دعم النظريات الفلسفية لدى التصوف المنحرف في آفاق الحلول والاتحاد ووحدة الوجود وما يرتبط بها من نظريات . هذا من جهة ومن جهة أخرى نجد أن التشيع المعتدل تعاون مع أهل السنة الثائرين على تطرف المعتزلة العقلي على دعم التصوف السني وفلسفته في حدود المنهج الإسلامي . ولا شك أن هذا يحدد مكان التصوف السلفي من التصوف السني، كما يحدد تطور هذا وذلك نحو الخروج أو التمسك بالمنهج الإسلامي لا كتحديد ابن تيمية الذي ربط الحلول بالجهيمية^(١) .

فإذا تتبعنا المدرسة المقاتلية في امتدادها نجد أبا عاصم خشيش بن أصرم (ت ٢٥٤هـ) ثم محمد بن كرام (ت ٢٥٥هـ). أما أبو عاصم^(٢) فقد أكد في امتداد المذهب أن من أنكر العرش فقد كفر (ومن كفر بآية من كتاب الله فقد كفر به أجمع ، فمن أنكر العرش فقد كفر به أجمع). وخشيش من الحشوية الذين قربهم الخليفة المتوكل بعد رفع الحنة عن الحنابلة في مشكلة القول بخلق القرآن ، وقد تطورت المدرسة الحشوية عن مدرسة مقاتل ، فذكرت أن حَمَلَةَ العرش أربع أملاك (لكل واحد منهم أربع وجوه وجه ثور ووجه نسر، ووجه إنسان ، ولكل واحد أربعة أجنحة) . ويؤكد الشيخ الكوثري^(٣) أن أبا عاصم (من لا شأن له في علم أصول الدين ، والمملطي تابعه وتابع مثل مقاتل بن سليمان) . وقد بلغت الجرأة بأبي عاصم أنه يروي الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم دون أي سند

(١) ابن تيمية : مجموعة الرسائل والمسائل ج ٤ ص ٤ ، ٥ وانظر الدكتور على سامي الفشار نشأة الفكر الفلسفي ط ٢ ص ٢١٨ .

(٢) المملطي : التنبيه ص ٩٦ ، ٩٨ ، ١٠٠ .

(٣) المصدر السابق للمملطي تحقيق وتعليق الكوثري .

سوى مثل قوله (جاءت الآثار بأن الله عز وجل فى السماء دون الأرض) (مثلاً) وقد هاجم أبو عاصم^(١) الجهمية والمعتزلة كما هاجمهم ابن تيمية فى إنكارهم أن الله ينزل إلى السماء الدنيا فى النصف من شعبان ذلك النزول الذى شبهه ابن تيمية بنزوله هكذا من منبر المسجد . والعجيب فى هذا أن من يقرر الهبوط فإنه يقرر الصعود . ولا ندرى كيف وصل الإمام العاقل ابن تيمية إلى هذا الحد من الشطط وهو المجتهد السلفى العظيم !!! وقد سخر الشيخ الكوثرى^(٢) من الحديث الذى رواه أبو عاصم (إذا ضرب أحدكم فليمتجنب الوجه فإن الله عز وجل خلق آدم على صورته . .) ويقول الشيخ الكوثرى « أى على صورة المصروب !!! » أما محمد بن كرام (ت ٢٥٥ هـ) فهو الامتداد الأوضح للمقاتلية . وقد جاء ابن كرام بعد مقاتل بقرن وخمس سنوات ، وحين أبكر الجهمية حدوث الحوادث فى ذات الله جاء الكرامية بعكس ذلك .

يقول البستاني^(٣) فى دائرة معارفه « ابن كرام أبو عبد الله محمد بن كرام . . . مبعث ع من أبناء القرن الثالث الهجرى إمام الكرامية . ولد فى سجستان ، وحج إلى مكة ، ثم ورد نيسابور ولما ظهرت بدعته حبسه طاهر بن عبد الله ثم تخلص فترك نيسابور ورحل إلى الشام ، وكانت له عودة فحبسه محمد بن طاهر ، وأخيراً هاجر إلى القدس عام ٢٥١ هـ واستقر بها حتى مات ٢٥٥ هـ / ٨٦٩ م . ويقول الأسفرايينى^(٤) : (وجملة الكرامية ثلاث فرق : حقائقية وطرائقية وإسحاقية) . وبعد الاسفرايينى جميعهم فرقة واحدة (إذ لا يكفر بعضهم بعضاً وزعيمهم محمد بن كرام كان له فى خراسان من الأتباع الزهاد ما يزيد على عشرين ألفاً ، وكان له مثل ذلك فى فلسطين) . وقد وضع الرازى أنهم^(٥) « يتشابهون جميعاً فى اعتقادهم أن الله جسم وجوهر ومحل للحوادث ، ويثبتون له جهة

(١) ، (٢) المصدر السابق للمطلى تحقيق وتعليق الكوثرى .

(٣) البستاني : دائرة المعارف ج ٣ ص ٤٧٨ .

(٤) الاسفرايينى . التبصير ص ٩٩ ، ١٠٠ ، ١٠٧ .

(٥) الرازى : اعتقادات فرق المسلمين تحقيق الدكتور على سامى النشار ص ٦٧ وانظر الدكتور

النشار : نشأة الفكر الفلسفى ط ٢ ص ١٩٦ .

ومكاناً) . وبقول الرازي عن بن كرام (إلا أن كلامه في غاية الركاكة والسقوط) .
ونجد فيما أفاض فيه الرازي والاسفراييني عن الكرامية أنهم يرون كأستاذهم أن الله
جسم له حد واحد من الجانب الذي ينتهي إلى العرش) (وهو في هذا يمضي وراء الثنوية
في أن معبودهم نور متناه من الجانب الذي يلي الظلام ، وسنرى أثر ذلك في المدرسة الإشراقية .
ومن آرائهم أنه محل للحوادث (تحدث في ذاته أقواله وإرادته وإدراكه) ، (ومن بدعهم
قولهم إن الإيمان قول مجرد لا هذا القول أن لا إله إلا الله ، ولكن القول الذي صدر
عن ذرية آدم في العهد القديم) .

ويظهر من تطور آراء الكرامية أنهم الأساس في عدم إغلاق باب الوحي على
الأولياء كما سنرى لدى مدرسة الحلاج وابن عربي ، فالكرامية يقولون « إن النبوة
والرسالة عرضان حالان في الرسول والنبي) ، (والنبوة ليست هي المعجزة ولا الوحي
ولا العصمة) ، ويصلون في النهاية إلى أن (من حصل فيه ذلك وجب على الله أن يرسله
إلى الخلق) .

وقد هاجم الإمام الغزالي مذهب الكرامية كمذهب فلسفي باطل حين قال : (ليعلم
أن المقصود تنبيه من حسن اعتقاده في الفلاسفة ، وظن أن مسالكهم نقية عن التناقض
بيان تهافتهم فالزمهم تارة مذهب المعتزلة ، وأخرى مذهب الكرامية^(١) ..) . ولا شك
أن ربط مذهب المعتزلة من جانب ، ومذهب الكرامية من جانب آخر في هجوم الغزالي
يحدد لنا فيما يحدد جانب التطرف في هذا وذاك ، كما يحدد لنا الاتجاه السني من وراء ذلك .
أما مناقشة الغزالي للكرامية فقد كانت بصدد مسألة (استحالة عدم العالم وقول الكرامية
إن الإعدام موجود يحدثه في ذاته) .

وقد عقد الشهرستاني^(٢) مقارنة بين الكرامية وغيرهم من الفرق انتهى بها إلى

(١) الغزالي : تهافت الفلاسفة ص ٦٨ ، ١١٥ دار المعارف القاهرة ١٩٥٥ ، ذخائر العرب رقم ١٥
تحقيق الدكتور سليمان دنيا ٠٠٠ وانظر أيضاً دى بور تاريخ الفلسفة في الإسلام ترجمة الدكتور عبد الهادي
أبو ريده ص ٢٤٧ .

(٢) الشهرستاني : الملل والنحل ص ١٨٠ القاهرة ١٩٤٧ .

أن الكرامية من الصفاتية التي تنهى إلى التجسيم والتشبيه ، وإن انتسبت هذه الفرقة
هي وصاحبها محمد بن كرام إلى أهل السنة ، بينما فرقهم جميعها (لا تصدر عن علماء
معتبرين ، بل سفهاء أغنام جاهلين) . كما ذكر الشهرستاني تأكيداً للاسفراييني^(١)
أن كتاب ابن كرام عذاب القبر مصدر هام لنظرياتهم .

والجديد الذي أضافه الشهرستاني هو أن ابن الهيصم وأتباعه الهيصمية في مدرسة الكرامية
قد اجتهدوا (في إرمام مقالة بن كرام في كل مسألة ، حتى ردها من المحال الفاحش إلى
نوع يفهم فيما بين العقلاء) . وذلك أن الهيصم حاول تجريد المكاتبة والفوقية والاستواء
فكان أقرب إلى الأشاعرة منه إلى الكرامية . وفي هذا تأكيد للرأي السني إزاء
الاتجاه السلفي .

(١) الاسفراييني : التبصير المصدر السابق ص ٩٩ ، ١٠٠ ، ١٠٧ .

الفصل الثاني

متوسطات الطريق

إن أول من نلقاه في متوسطات الطريق هو الإمام مالك رضي الله عنه (ت ١٧٩ هـ) .. ولا شك أن ما أثاره مقاتل (ت ١٥٠ هـ) ومدرسته في مشكلات الصفات جعل الإمام مالكاً يعلن توقفه الشهير حين سئل عن معنى ^(١) قول الله سبحانه وتعالى : « الرحمن على العرش استوى » . يقول الشعراني (وسئل الإمام مالك عن معنى قول الله : « الرحمن على العرش استوى » فعرق ، وأطرق وصار ينسكت بعود في يده ، ثم رفع رأسه وقال : « الكيف منه غير معقول ، والاستواء منه غير محمول ، والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة) ، وسنرى أثر هذا الرأي في منهج التوقف لدى الإمام ابن حنبل (ت ٢٤١ هـ) . بعد الإمام مالك .

والإمام مالك فقيه عالم متصوف ، يرى أن (من تصوف ولم يتفقه فقد تزندق ^(٢)) ، ويرى أن العلم (ليس بكثرة الرواية ، وإنما هو نور يضعه الله تعالى في القلب) ^(٣) . وهذان الرأيان يؤكدان شيئاً جديداً يقرب الإمام السلفي العظيم من المجال السني من ناحيتين قد تبدوان متناقضتين في الظاهر . أما الناحية الأولى فهي ضرورة التفقه قبل التصوف خشية التزندق ، وأما الناحية الثانية فهي إيمانه بأن الحكمة نور يقذفه الله في قلب العبد ، ولما كان الإمام مالك حريصاً على ربط الناحية الثانية بالأولى فهو يجمع

(١) الشعراني : طبقات الشعراني ص ١ ، ٥٧ .

(٢) ابن خلدون : شفاء السائل لتهذيب المسائل المقدمة (صوصز) الأستاذ محمد بن تاويع الطنجي . وانظر أيضاً الشيخ زروق الفاسي : قواعد التصوف ص ٣ .

(٣) الذهبي : ميزان الاعتدال ص ١ ، ١٩٢ وانظر ابن العماد : الشذرات ص ١ ، ٢١٠ وانظر أمين الحولي ، مالك ص ٣١٢ ، ٣١٥ .

ويصل بينهما في قوله : (الحكمة هي الفقه في دين الله ، وهي أمر يدخله الله القلوب) ،
والحكمة هي في رأيه أيضاً (طاعة الله ، والاتباع لها ، والفقه في الدين والعلم^(١) به) .
وقد عاش مالك مارآه كإمام فقيه متصوف . ونظراته الصوفية تصل بين التقوى والعلم
برباط إشرافي أساسه القرآن لا النظر الهليني البعيد أو القريب ، فالإمام مالك يؤكد
في نظراته معنى الآية الكريمة (واتقوا الله وبعثكم الله^(٢)) ؛ في الوقت الذي ينكر
فيه التأويل كإمام سلفي ، حيث يقول : (إنما أهلك الناس تأويل مالا يعلمون) ، وفي
الوقت الذي يحدد فيه خطورة مركز العلماء والمفتين في العلم حيث يقول : (باغنى أن
العلماء يستلون يوم القيامة عما يسأل عنه الأنبياء^(٣)) .

يقول أستاذنا أمين الخولي^(٤) « إن الوصل بين التقوى والعلم ، وبين الخلق تأييد
الإشراقية عنده » . ويقول : (ومع ما نعرف من أن بيئة الحجاز لم تكن ذات حظ
يذكر من النشاط الفلسفي الذي كان العراق أوفر فيه حظاً ، فإننا نفترض أن شيئاً من
هذه التيارات يترامى إلى الحجاز وغيره بفعل العدوى التي لا بد منها مهما تكن
بطيئة) . ولا شك أن فيما ذكره أستاذنا أمين الخولي صحيح ، وإن أغفل أثر الإمام
جعفر الصادق في هذه الناحية بالذات رغم أنه ذكر أنه تأثر به .

ونضيف إلى هذا أن إشراقية «مالك ليست مذهباً فلسفياً جاء عن مذهب الإشراق
المعروف ، فهذا أمر بعيد كل البعد عن الإمام مالك ، وإن كان فيه من بذور المعرفة
الإشراقية الأساس على منهج سلفي سني معاً . وقد يبدو متناقضاً أن يكون الإمام مالك
في هذا سلفياً سنياً ، ولكن الواقع أنه لا تناقض لديه فهو في سلفيته لا يحب الجدل

(١) المصدر السابق لأمين الخولي ص ٣١٢ ، ٣١٥ .

(٢) آية ٢٨٢ من البقرة .

(٣) المصدر السابق للشعراني طبقات ١ ، ٥٧ وانظر طبقات السلمي ص ٩٢ ، ٩٨ ، ٢٦٦ ، ٣٢٧ .

٤٠٩ ، ٤٦٣ .

(٤) أمين الخولي (ت ١٩٦٦) المصدر السابق له ص ٣١٢ ، ٣١٥ .

والغلبة في الرأي ، فقد رفض أن يتبادل النقاش مع رجل دعاه إلى ذلك واشترط عليه أن من غلب صاحبه اتبعه ، فقال له مالك : إن الله قد بعث محمداً بدين واحد ، وأراك تتنقل ، فهو هنا يرى أن الجدل في العلم يذهب بنور العلم من القلوب ولكنه في الوقت نفسه لا ينكر النظر العقلي في الرويات ، ويرى أنه بشر يخطئ ويصيب ، ومن هنا كانت (إشرافية مالك تمازجها عقلية ، وعقلية تقودها إشرافية^(١)) ، في الوقت الذي كان ينكر فيه الكلام إلا فيما تحته عمل « كما يقول » مع التوقف عند الأمور التي يكون التسليم بها واجباً من واجبات الإيمان ، ويكون التساؤل فيها بدعاً ومنكراً من من القول والفهم . وهذا وذاك ترك أثره ولا شك لدى خلفه الإمام أحمد بن حنبل (ت ٢٤١ هـ) .

وأحمد بن حنبل عربي من بني شيبان بصرى عراقى . أول ما يلفت نظرنا في نظريته الفقهية الصوفية تكراره المتصل لقوله : (إنما أمرنا أن نأخذ العلم من فوق^(٢)) ، وقوله : (رأيت رب العزة في المنام فقلت يارب ما أفضل ما تقرب به المتقربون إليك ، فقال بكلامي يا أحمد ، فقلت بفهم أو بغير فهم ، فقال بفهم وبغير فهم^(٣)) . ولا شك أن إيمان ابن حنبل بأن العلم من فوق ، وبفهم وبغير فهم يعطينا فهمه الصوفي الذوقي ، كما يعطينا ما رآه في المنام من حوار مع الله منهجه السلفي في الرؤية الإلهية ، فإذا تتبعنا^(٤) حياته نجده قد طلب الحديث في مطلع صباه ومستهل شبابه في العراق والشام والحجاز ، ثم بدأ رحلاته وبدأ دراسة فقه الشافعى ، ثم لقيه في بغداد عند ماجاء الشافعى إليها ، حتى كان الشافعى يُعوّل عليه في معرفة صحة الأحاديث . وقد حج ابن حنبل خمس حجرات منها ثلاث حجرات أخذ طريقها راجلاً ، ولم ينصب نفسه للفتوى إلا بعد أن بلغ الأربعين . . . وابن حنبل

(١) أمين الحولى : المصدر السابق له ص ٣١٢ ، ٣١٥ وانظر الزواوى : مناقب مالك ص ١٠ .

(٢) ابن الجوزى : المناقب ص ١٩٢ - ١٩٤ .

(٣) طبقات الشمرانى ج ١ ص ٦٠ ، ٦١ .

(٤) تاريخ ابن كثير ١٠ ، ٣٢٧ وانظر المناقب لابن الجوزى ص ٢٣ ، ٢٥ وانظر حلية الأولياء

هو صاحب الحنة الشهيرة التي أثارها المأمون عندما دعا رسمياً الفقهاء والعلماء للقول بخلق القرآن بريادة المعتزلة ، وقد وقف ابن حنبل موقف الاستشهاد في تمسكه برأيه رغم ما ناله من عذاب ، وهو موقف لا يقفه إلا من بلغ في صدق الإيمان غايته ، وحسب ابن حنبل شجاعة أنه أدخل على الخليفة أيام المأمون وضرب عنق اثنين أمامه لإرهابه ، ولكن الإمام ابن حنبل وسط هذا المنظر المروع سأل أحد صحابه من تلاميذ الشافعي (أى شىء تحفظ عن الشافعي في المسح على الخفين) ، وقد أثار تساؤله وعدم مبالاته فزع الخليفة ، حتى إن خصمه الأول أحمد بن داود قال للخليفة والحاضرين : (انظروا رجلاً يقدم لضرب عنقه فيناظر في الفقه . . . (١)) . وتنسك ابن حنبل في صدقه زاد من ثقته في الله وأضفى زهده عليه صفات العفو والرحمة والتسامح والتواضع ، حتى خلت نفسه رغم ما ناله من دنايا الأمور ونزعات الحقد والانتقام ، فقد عاش كما يقول ابن الجوزي (٢) متصل التواضع تعلو السكينة والوقار ، لا يتكلم حتى يسأل دون غرور أو زهو ، أو ذكر لرأى ينسب إليه خاصة) . وزهد ابن حنبل لم يسكن سلبياً فقد عاش لا يأكل ولا يطعم إلا من كسب يده ، وكان أساس زهده ترك الحرام وطلب الحلال والبعد عن حى أية شبهة يمكن أن تنال من نزاهة النفس . وكان يرى أن الزهد الصادق هو الذى يرقق النفوس ، ويلين القلوب ، ويزيل عنها غشاوات الغرور والعجب . وقد أصر ابن حنبل على البعد المطلق عن ميادين الجدل الكلامي ، ولذلك كان أساس مذهب السلفي التفويض المطلق أيضاً في كل ما قال الله عن نفسه وذاته وصفاته وأفعاله وأن يقول لتلاميذه دائماً في كل مناسبة (٣) : (إنما الأمر في التسليم والانتها إلى ما في كتاب الله . . . لا تعد ذلك . ولم يزل الناس يكرهون كل محدث من وضع كتاب وجلس مع مبتدع ليورد عليه بعض ما يلبس عليه في دينه) . وسنرى في حديثنا عن الحاسبى (ت ٢٤٣ هـ) المعاصر لابن حنبل ،

(١) حاية الأولياء المصدر السابق ص ٩ ، ١٨٦ .

(٢) ابن الجوزي : المناقب ص ١٢٣ .

(٣) مقدمة المسند : ص ٨٥ وانظر حاية الأولياء ص ٩ ، ١٨١ ، ١٨٦ .

والذى كان عالماً متكلماً صوفياً سنياً — سنى كيف أن ابن حنبل رغم تقديره لمكانته العلمية دعا أصحابه إلى هجران مجالسه لأنه كان يناقش ويجادل فى العقائد . والإمام ابن حنبل فى هذا أقرب إلى الإمام مالك ، وعلى العكس كان منهج أبى حنيفة الذى كان يسمى علم الكلام بالفقه الأكبر ، وكذلك كان الشافعى عند الضرورة ، ولهذا اضطر تلميذ المدرسة السلفية الأكبر الإمام ابن تيمية أن يناقش ويواجه كل الأجواء الكلامية والفقهية والصوفية كما سنى .

وقد كان توقف الإمام ابن حنبل عن الجدل الكلامى ، وتوكيده للتفويض المطلق والتسليم الكامل لكل ماورد فى القرآن والحديث عن الله من صفات وأفعال — كان هذا التوقف طريقاً لنمو آراء المقاتلية لدى الكرامية (محمد بن كرام ت ٣٥٥ هـ) المعاصرين لابن حنبل . ومن هنا نجد أن الكرامية لم يأخذوا عن ابن حنبل مثل ما أخذوا عن مقاتل (ت ١٥٠ هـ) ، وإن تشابه الجميع فى إثبات الصفات . فإذا بحثنا عن الامتداد السلفى فى متوسطات الطريق بعد الإمام ابن حنبل فإننا نجد المدرسة السالمية^(١) أتباع أبى عبد الله محمد بن أحمد بن سالم البصرى (ت ٢٩٧ هـ) ، وهو تلميذ سهل التستري (ت ٢٨٣ هـ) . وقد أكد الشهرستانى^(٢) أن المدرسة السالمية (ترتبط بأسماء نفر من أولئك الذى وصموا أنفسهم بهذه الشنع « التجسيم والتشبيه » ينتسبوا إلى الكرامية أو إلى الشيعة ومنهم السالمية) .

والشهرستانى^(٣) يصلهم بالخشوية ، والخشوية بتسكين الشين وفتحها أو أهل الخشو لقب تحقير أطلق على أولئك الفريق من أصحاب الحديث الذين اعتقدوا فى صحة الأحاديث المسرفة فى التجسيم من غير نقد ، بل فضلوها على غيرها وأخذوها بظاهر لفظها . ولاشك

(١) السالمى : طبقات السالمى ص ٢٠٨ .

(٢) الشهرستانى : الملل والنحل (كيبورتى ص ٧٧) . وانظر دائرة المعارف الإسلامية مجلد ٧ /

٣٤٩٠ ، وانظر أيضاً دائرة المعارف الإسلامية ، مجلد ١١ / ٦٩ .

(٣) الشهرستانى : المصدر السابق .

أن السالمية يقفون موقفاً متناقضاً ، فهم كامتداد سلفي يشذون عن الاتجاه الحنبلي . وكثير من الحنابلة كأبي يعلى الفراء^(١) (ت ٤٥٨ هـ) قد هاجموا السالمية وخاصة في آرائهم الكلامية التي وصلتنا عن الحنابلة .

والأصول الكبرى للسالمية^(٢) : (١) إن الله لم يزل خالقاً ، وفعله القديم يجعله موجوداً في كل مكان ، وخصوصاً على لسان كل قارئ للقرآن . وهذا الرأي ولاشك يفضي إلى الحلول . ولهذا كان أتباع المدرسة السالمية من الذين عذروا الخلاج رغم إدانتهم له لبوحه في محنته . (٢) إن الله مشيئة غير حادثة بها تقع معاضى الخلوقات من غير أن يريد منهم المعصية . (٣) إن العمل بالشرع يتم بمجهود إرادى ، وهو أهل للاكتساب مقابل الروح السالمية لدى الكرامية . (٤) الاتحاد بالله كما يقول الصوفية .

وترى دائرة المعارف الإسلامية أن أبا طالب المكي صاحب قوت القلوب (ت ٣٨٠ هـ) من هذه المدرسة السالمية^(٣) . وموقف السالمية الصوفى أقرب إلى السلبية ، فهو يدعو إلى أن من أطاق التوكل (فالكسب غير مباح له إلا كسب معاونة اعتمادا عليه ، ومن ضعف عن حال التوكل أبيع له طلب المعاش)^(٤) . ولاشك أن فى هذا نكوصاً واختلافاً عن الاتجاه السلفى والسنى معاً . فإذا مضينا فى متوسطات الطريق السلفى نجد بعد السالمية قفزة جديدة ممتازة فى المدرسة السلفية الصوفية لدى محمد بن الفضل البلخى (ت ٣١٩ هـ) . والبلخى يعتبر مقدمة ممتازة لفلسفة الهروى الأنصارى (٤٨١ هـ) الذى هو قمة فلسفة التصوف السلفى .

(١) دائرة المعارف الإسلامية مجلد ١١ / ٦٩ .

(٢) دائرة المعارف الإسلامية مجلد ١١ / ٦٩ وانظر دائرة المعارف مجلد ٧ / ٣٤٩ .

(٣) المصدر السابق لدائرة المعارف م ١١ / ٦٩ .

(٤) طبقات السلفى ٢٠٨ ، ٢١٦ وانظر أيضا ١٠٣ ، ١٧ ، ٢٤٦ ، ٣٤٠ ، ٥٠١ وانظر

أيضا طبقات الشمرانى ج ١ ، ١٠٦ ، والرسالة القشيرية ص ٢١ وصفة الصفوة ج ٤ ، ١٣٨ .

وكل مراجع الطبقات تؤكد أن البلخي طرد من بلخ لأنه كان يجرى آيات الصفات وأخبارها على ظاهرها بلا تأويل . ولما أرادوا إخراجه قال لا أخرج إلا إن جعلتم في عنقي حبلاً ، ومررت في أسواق البلد ، وقتلتم هذا مبتدع نريد أن نخرجه من بلدنا ، ففعلوا وأخرجوه . فالتفت إليهم وقال يا أهل بلخ نزع الله من قلوبكم معرفته ..

والعلوم عند البلخي^(١) ثلاثة (علم بالله ، وعلم من الله ، وعلم مع الله . فالعلم بالله معرفة صفاته ونعوته ، والعلم من الله علم الظاهر والباطن والحلال والحرام والأمر والنهي (في الأحكام) ، والعلم مع الله علم الخوف والرجاء والمحبة والشوق) . والبلخي يعجب ممن يقطع الأودية والقفار والمفاوز ، ليصل إلى بيت الله لأن فيه آثار أنبيائه ، ويتساءل مشيراً إلى المعرفة القلبية (كيف لا يقطع نفسه وهو حتى يصل إلى قلبه ؟) . (من ذاق حلاوة المعاملة أنس بها ، ومن عرف الله اكتفى به) . والبلخي في تحديده ، وربطه بين العلم والعمل ، وتمييزه بين من يعمل بما لا يعلم ، ومن لا يعمل بما يعلم ، ومن يمنع العلم والتلم .. البلخي هنا يعطينا جديداً في المدرسة السلفية يصله بمشرعي التربية والأخلاق الذين تربط رسالاتهم بالدين ومنهجه الحيوى . يقول البلخي : (ذهب الإسلام من أربعة : أولهما مع من لا يعملون بما يعلمون ، والثاني مع من يعملون بما لا يعلمون ، والثالث مع من لا يتعلمون مالا يعلمون ، والرابع مع من يمنعون الناس من العلم والتعلم) . والبلخي في هذا المجال التربوي يحدد لنا ست خصال للجاهل : (الغضب في غير شيء ، والكلام في غير نفع ، والعطية في غير موضعها ، وإفشاء السر ، والثقة بكل أحد ، وألا يعرف صديقه من عدوه) . وقد حدد البلخي أصول بعض المواقف الصوفية كالحمية ، والوصال والافتقار ، والثبات . (فأصل المحبة (عنده) الموافقة ، وأصل الوصال ترك القرار ، وأصل الفقر معرفة التقصير ، وأصل الثبات على الحق دوام

الفقر إلى الله تعالى) . وهو يرى أن من الفتوة (حفظ السر مع الله على الموافقة ، وحفظ الظاهر مع الخلق بحسن العشرة^(١)) . وقد أكد الطوسي^(٢) في اتجاه البلخي نقطة هامة تصالها بالمنهج الأساسي للروح الإسلامي وهذه النقطة التي بها تكمل المحاسن كلها ، والتي يفقدها توجد القبائح كلها ، وهي الاستقامة كما يقول البلخي المتصوف السلفي ، واستواء السر والعلم كما يفلسفها الغزالي المتصوف السني . ونصل من البلخي إلى قمة فلسفة التصوف السلفي لدى الهروي الأنصاري (ت ٤٨١ هـ) .

(١) المصدر السابق للسامي ص ٢١٢ ، ٢١٦ .

(٢) الطوسي : اللمع ، ٥٨ .

الفصل الثالث

نهايات الطريق مع نظرية المراد

لدى الهروى الأنصارى فيلسوف التصوف السلفى

هو أبو اسماعيل عبد الله بن محمد الأنصارى الهروى . ولد بهراة من أعمال خراسان عام ٣٩٦ هـ ، وتوفى عام (٤٨١ هـ) . كان أبوه متحدثاً عالمًا فقيهاً . بدأ الهروى دراسة الحديث وهو صبي ، ورافق كثيراً من أساتذته فى هراة ونيسابور ، وطوس وبسطام ، وفى عام ٤٣٣ هـ ، وأثناء عودته من الحج التقى بالحسن الخرقانى الصوفى وأعجب به ، ومن ذلك التاريخ (٤٢٣ هـ) صار الهروى أستاذاً فى مدينته . وقد خصص الهروى جهوده لتعليم تلاميذه ، وللمجادلات التحريرية مع المتكلمين الذين كان يعتبرهم أعداء لكلام الله ، ولهذا هاجمه الكثيرون لسلفيته وذموا له عند السلطان واتهموه بأنه من المشبهة الجسمة الخطرين على التوحيد ، فنفاه السلطان مسعود من الخيرة عام ٤٣٠ هـ مرات عديدة بعد تحقيقات طويلة . ولكن ما أقبل عام (٤٦٢ هـ) وكان الهروى إذا ذاك فى السادسة والستين حتى استقرت حياته بعد أن تلقى من الخليفة كسوة التشريفة . وفى هذه الفترة كتب أقوى تراثه (منازل السائرین إلى رب العالمین) الذى يعتبر أقوى سجل للصيغ والمصطلحات النهائية لتعاليمه الصوفية . والعجيب أنه بعد تأليفه منازل السائرین نفى للمرة الأخيرة ما بين (٤٧٨ هـ — ٤٨٠ هـ) حيث توفى عقب ذلك عام ٤٨١ هـ . والهروى دون أى جدال مفلسف التصوف السلفى ، وهو يقف فى الطرف المواجه للغزالى ت ٥٠٥ هـ مفلسف التصوف السنى إذا اعتبرنا الغزالى متصوفاً فقط ، وإن كان التصوف (كما سنرى) من رسالة ومنهج الغزالى .

ومن كتب الهروى غير^(١) منازل السائرين « ذم الكلام وأهله ، وفيه هجوم شامل على علم الكلام من المذاهب التى تقاسمته وتباينت فى نظرياته ، وله أيضاً (طبقات الصوفية) الذى وضع الشاعر الفارسى الصوفى عبد الرحمن الجامى على منواله نفحات الأنس ؛ ولكن فلسفته الصوفية تتجلى واضحة قوية لدى « منازل السائرين » . ومدرسة الأنصارى تؤكد أنه كان سمحاً بسيطاً فى حياته وطعامه وشرابه ومأبسه ، ولكنه حين كان يذهب إلى المجتمعات العامة يرتدى أفخر ثيابه قصد الاحتفاظ بهيئة العالم فى نظر السواد الأعظم ، فى الوقت الذى ما كان يسمح لمطامع الدنيا أن تسلك سبيلها إلى قلبه ، وفى الوقت الذى لم يكن يأبه لآراء الناس فى معتقداته أو فى شخصه . وكان فى رسالته التربوية الصوفية يؤمن بمخاطبة الناس على قدر عقولهم ، فللعامة مقامهم وللخاصة مكانهم ، وهو بهذا يؤكد أن أنجح خطة لنجاح مهمة المربي تلاءم معلوماته مع مستويات المريدين ، وهو لهذا كان يفضل الترمذى على مسلم والبخارى ، وليس لأن الترمذى كان المرجع لوالده أبى منصور الهروى الكبير ؛ بل لأن الترمذى يمكن أن يفهمه العام والخاص ، أما مسلم والبخارى فكانهما لدى الخواص فى رأى الهروى .

ومجمل آرائه أن الصوفية هم المؤمنون الذين استيقظوا من نوم الغفلات ، فهبوا والناس نيام . والهروى يفرق ويميز فى دقة بين العامة (أهل الأسباب) أو أهل الغفلة أو أهل التفرقة ، وبين الخاصة الذين مضوا فى طريق اليقظة أولى مراحل ومقامات التصوف إلى الغاية الموجودة المبتغاة ، وبين خواص الخواص الذين سعدوا بمكاشفة الحقائق والتحقق من التوحيد الذى هو التحقيق الكامل ، ثم عادوا إلى حياة الناس من جديد ، وهم جديرون بعلم الوراثة — عاد والأداء رسالتهم كأولياء الله الحفظة للرسالات والشرائع والحقائق . ولا شك أن الهروى بهذا يحافظ على المنهج الإسلامى كأهل السنة من الصوفية وعلى رأسهم الغزالى فى دفع ذلك التيار المتجرد غير الواعى فى مدرسة ابن عربى يودعها إلى الأبد ، فإن رسالة المدرسة المنحرفة لدى مدرسة الحلاج وابن عربى على

(١) مصطفى عبد الرازق : تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ص ١٩٤ ، ١٩٦ . وانظر أيضاً محمد

الحضرى : تاريخ التشريع الإسلامى ص ١٠٠ .

اتساعها كانت تدعو إلى إسقاط التكليف الشرعية أو إهمالها ، وإلى وضع الولي في مقام أعلى من النبي وشريعته ورسالته المساوية على الأرض كما سنرى . ويعتبر منازل السائرين السجل الوافي المتكامل لمذهب الصوفي السلفي ، وهو يتألف من مقدمة وعشرة أقسام . يشتمل كل قسم منها على عشرة مقامات يتدرج كل منها صاعداً في مراتب ثلاث . المرتبة العامة للعوام ، ثم مرتبة السالك المتصوف ، ثم مرتبة الحلق الكاشف . والأقسام العشرة كما يرى أعظم شارحي ومحققي منازل السائرين (سيد الدين اللخمي ت ٦٥٠ هـ ، والقاشاني ت ٧٣٠ هـ وابن القيم ت ٧٥١ هـ والفاركاوي ٧٩٥ هـ) هي التي تحتوى المنازل الأساسية التي يجب أن يعرفها ويتدرج فيها كل صوفي أثناء سيره في طريقة نحو ربه . والهروى في صميم مذهب لا يحتم ضرورة اطراد السير لجميع السالكين في جميع المقامات مقامات كل قسم للرقى والصعود إلى القسم الذى يليه ، فهو يستثنى من ذلك الاستعدادات الشخصية لبعض النفوس التي يجوز أن ترقى إلى المقامات قفزاً بتوفيق من الله مع الاستعداد الشخصى والمجاهدة النقية الخالصة ، حتى يصبح السالك المتحقق كما يقول الهروى مُراداً بعد أن كان مريداً محبوباً بعد أن كان مُحِبّاً .

أما منهجته لفلسفته الصوفية فتظهر إجمالاً على ضوء هذا المخطط ذى الأصول العشرة :
(١) البدايات (٢) الأبواب (٣) المعاملات . (٤) الأخلاق (٥) الأصول (٦) الأودية
(٧) الأحوال (٨) الولايات (٩) الحقائق (١٠) النهايات .

أما البدايات فهي ضرورية حتمية لدى الهروى كما عند غيره ، لأنها الأساس الذى يقوم عليه البناء كله والبناء لا يكون متيناً إلا بمتانة وأصالة أساسه . ولهذا كان على السالك أن يراقب نفسه في منازل السائرين في وعى ودقة على أساس من النية الطاهرة والعزم الصادق إزاء تحقيق وتنفيذ أوامر الكتاب والسنة . فإذا أخذنا بعض الشواهد قبل التفصيل في فلسفة المخطط الصوفى للهروى نجده يعرف مقام اليقظة بأنها هي التي (تهدف إلى دعوه القلب لهجران نوم الغفلة . وطريق هذه الدعوة هو أن تكشف له

الحجب عن أسبابها الثلاثة التي أولها إدراك النعم التي حباها الله بها ، وثانيها إدراك معنى خطورة الذنوب ونتائجها ، وثالثها التأمل في الأوقات الماضية الضائعة ، وفي ضرورة العمل على تعويضها بالعمل الصالح في الحاضر والمستقبل . وهو في مقام الإنابة مثلاً يقول إنه (يتألف من تطبيق التصميمات التي نشأت من التأملات ونقلها من مرتبة النظريات إلى مرتبة السلوك العملي) .

أما عناصر ودعامات المنازل العشرة فهي كالآتي :

أولاً — البدايات ومقاماتها : اليقظة ، والتوبة ، والمحاسبة ، والإنابة ، والتفكير والتذكر والاعتصام ، والفرار ، والرياضة ، والسماع .

ثانياً — الأبواب وطرائقها : أن المريد عند قطعه العلائق بينه وبين ما ضيه في اتجاهه نحو مقام ربه يجب عليه أن يبدأ السير في الطريق الذي رسمه للوصول ، ولكنه ان يبدأ المسير إلا بعد عبور هذه الأبواب : الحزن ، والخوف ، الإشفاق ، والخشوع ، والإخبات ، والزهد ، والورع ، والتبتل ، والرجاء ، والرغبة .

ثالثاً — المعاملات ؛ وهي الخطط التي يسلكها المريد في أعماله وتصرفاته في متابعته طريقته الأولى بعد اجتياز البدايات والأبواب ، ومقامات المعاملات هي : الرعاية ، والمراقبة ، والحرمة ، والإخلاص ، والتهذيب ، والاستقامة ، والتوكل ، والتفويض والثقة ، والتسليم .

رابعاً — الأخلاق : ومؤداها أن سلوك الصوفي المخلص مع ربه ينتهي به إلى اكتساب الأخلاق الفاضلة . ومقاماتها : الصبر ، الرضا ، والشكر ، والحياء ، والصدق ، والإيثار ، والخلق ، والتواضع ، والانبساط .

خامساً — الأصول : ومجملها أن مجرد اكتساب الأخلاق الفاضلة يمنح الصوفي الرغبة الزائدة في شدة الاتصال بربه ، وهو لتحقيق هذا يجب عليه أن يختار أحد

تلك المبادئ العشرة التي أهمها الإرادة وهي : القصد ، والعزم ، والإرادة ، والأدب واليقين ، والأنس ، والذكر ، والفقر ، والغنى ، والمراد .

سادسا — الأودية : وهي المتاهات أو العقبات التي تعترض السالك حيث ينجو فيسلكها إن صدق طريقه ، وينكص فيتوقف أو يضل ضلالا بعيداً : وأهمها السكينة وهي : الإحسان والعلم ، والحكمة والبصيرة ، والفراسة ، والتعظيم ، والإلهام ، والسكينة ، والطمانينة ، والهمة .

سابعاً : الأحوال ، فإذا اجتاز السالك أودية منازل السائرين أو متاهاتها تابع سيره في ثقة ، وإذ ذاك تتجاذبه وتتقاذفه الأحوال فيضطرب ويقلق ويخاف ويسعد . وهو يعيش بين مقامات (المحبة ، والغيرة والشوق ، والقلق ، والعطش ، والوجد ، والدهش . والهيان والبرق ، والذوق) .

ثامناً : الولايات ، وإذا كانت الأحوال تحول الصوفي وتبدل في نفسه حتى تذهله عنها — نشاهد أنه قد تركز في انتباهه ، وحاول أن يستقل به أمام ربه الذي يفيض عليه ولايته شيئاً فشيئاً ، وتكون النتيجة هنا في مقام الولايات أنه يشعر بغربته عن كل ما يحيط به . وأهم دعائم الولايات السر . وهي : (اللحظة ، والوقت ، والصفاء ، والسرور ، والسر ، والنفس ، والغربة ، والغرق ، والغيبة ، والتمكن) .

تاسعاً : الحقائق ، وعندما ينسى الصوفي نفسه ولا يشغلُ إلا بربه يصل إلى الحقائق ويعاينها . ومراتبها ، المسكاشفة ، والمشاهدة ، والمعاينة ، والحياة ، والقبض ، والبسط ، والسكر ، والصحو ، والاتصال ، والانفصال .

عاشراً : النهايات وعندها نهاية الطريق في منازل السائرين ، رقتها التوحيد ومقاماتها المعرفة ، والفناء ، والبقاء ، والتحقيق ، والتلبس ، والوجود ، والتجريد ، والتفريد ، والجمع ، والتوحيد . . .

إن منازل السائرین كان سیظل مجهولاً تماماً لولا بدايات الجهد الحمود الذى قام به أخيراً الأب الدومنيكى س . دى لوجييه بوركى S. Delaugier Beaurcueil الذى نشر شرحین قديمین لمنازل السائرین . الأول للفاركاوى (ت ٧٩٥ هـ) والثانى لسديد الدين اللخمى (ت ٦٥٠ هـ) والثانى أقدم وأهم من الأول . وقد نشرها الأب الدومنيكى فى طبعة نظيفة عام ١٩٥٣ ، ١٩٥٤ عن مخطوط مكتبة استانبول لالیلى ١٤٢٧ بتاریخ ١٠٢٩ هـ . بالنسبة للفاركاوى ، وعن مخطوط الظاهرية بدمشق تصوف ٣٦ بتاریخ ٦٢٨ هـ بالنسبة لسديد الدين اللخمى وهو الأهم . ولكن الأدب الدومنيكى فى الواقع لم یقم حتى الآن بدراسة للهروى بل وعد بذلك فى كتاب سیصدره متناولاً مصیر المنازل لدى الشروح المختلفة . ولهذا لم أقتصر فى دراساتى على هذين النصین للهروى بل رجعت إلى نص آخر مطبوع طبعاً حجریاً بتاریخ ١٣١٥ هـ شرحه كمال الدین عبد الرازق القاشانى (ت ٧٣٠ هـ) الذى یقول إن النص الذى شرحه قد راجعه الهروى نفسه ، ووشحه بإجازة منه بخطه الشریف عام ٤٧٥ هـ قبل وفاته بستة أعوام ، وأن هذه النسخة للمشروحة دُوِّنت بعد وفاة شارحها القاشانى (ت ٧٣٠ هـ) بعام واحد . وعلى هذا الأساس نلاحظ أن أقدم شارح هو اللخمى (ت ٦٥٠ هـ) ، والثانى هو القاشانى (ت ٧٣٠ هـ) ، والثالث هو شرح ابن القيم (٧٥١ هـ) ، والرابع شرح الفاركاوى (ت ٧٩٥ هـ) . أما شرح اللخمى ^(١) فیمتاز بتوضیح الفروق بین الدرجات فى المقامات ، كما یتضمن دفاعه عن الأنصارى ضد التهم الموجهة ضده بأنه من ذوى الأحلام ، أو بأنه تجریدی ، أو بأنه من دعاة الفناء الخالص ، أو بأنه من دعاة وحدة الوجود ولكن دون أى تفصیل أو دراسة متكاملة . ولكن آیات القرآن التى یدكرها الهروى ربطاً لمقاماته وتوكیداً لمضامینها یتهم بها اللخمى كثيراً لیرى مدى تطابق المقام مع الآیة ، ولعل اللخمى كان یقصد أن یحدد

(١) سديد الدين اللخمى ولد عام ٥٧٥ هـ وتوفى عام ٦٥٠ هـ وقد شرح أيضاً الرسالة القشيرية والرعاية للمحاسبي . وشرح اللخمى للرسالة القشيرية هو الذى سيقدمه قريباً مُحَقِّقاً الأستاذ الدكتور أبو العلا عفيفي .

إن منازل السائرين كان سيظل مجهولاً تماماً لولا بدايات الجهد الحمود الذي قام به أخيراً الأب الدومنيكي س . دي لوجيه بوركي S. Delaugier Beaurcueil الذي نشر شرحين قديمين لمنازل السائرين . الأول للفاركاوى (ت ٧٩٥ هـ) والثاني لسديد الدين اللخمي (ت ٦٥٠ هـ) والثاني أقدم وأهم من الأول . وقد نشرهما الأب الدومنيكي في طبعة نظيفة عام ١٩٥٣ ، ١٩٥٤ عن مخطوط مكتبة استانبول لاليلي ١٤٢٧ بتاريخ ١٠٢٩ هـ . بالنسبة للفاركاوى ، وعن مخطوط الظاهرية بدمشق تصوف ٣٦ بتاريخ ٦٢٨ هـ بالنسبة لسديد الدين اللخمي وهو الأهم . ولكن الأدب الدومنيكي في الواقع لم يرق حتى الآن بدراسة للهروي بل وعد بذلك في كتاب سيصدره متناولا مصير المنازل لدى الشروح المختلفة . ولهذا لم أقتصر في دراساتي على هذين النصين للهروي بل رجعت إلى نص آخر مطبوع طبعاً حجرياً بتاريخ ١٣١٥ هـ شرحه كمال الدين عبد الرازق القاشاني (ت ٧٣٠ هـ) الذي يقول إن النص الذي شرحه قد راجعه الهروي نفسه ، ووشحه بإجازة منه بخطه الشريف عام ٤٧٥ هـ قبل وفاته بستة أعوام ، وأن هذه النسخة للمشروحة دُوِّنت بعد وفاة شارحها القاشاني (ت ٧٣٠ هـ) بعام واحد . وعلى هذا الأساس نلاحظ أن أقدم شارح هو اللخمي (ت ٦٥٠ هـ) ، والثاني هو القاشاني (ت ٧٣٠ هـ) ، والثالث هو شرح ابن القيم (٧٥١ هـ) ، والرابع شرح الفاركاوى (ت ٧٩٥ هـ) . أما شرح اللخمي^(١) فيمتاز بتوضيح الفروق بين الدرجات في المقامات ، كما يتضمن دفاعه عن الأنصارى ضد التهم الموجهة ضده بأنه من ذوى الأحلام ، أو بأنه تجريدى ، أو بأنه من دعاة الفناء الخالص ، أو بأنه من دعاة وحدة الوجود ولكن دون أى تفصيل أو دراسة متكاملة . ولكن آيات القرآن التي يذكرها الهروي ربطاً لمقاماته وتوكيداً لمضامينها يهتم بها اللخمي كثيراً ليرى مدى تطابق المقام مع الآية ، ولعل اللخمي كان يقصد أن يحدد

(١) سديد الدين اللخمي ولد عام ٥٧٥ هـ وتوفي عام ٦٥٠ هـ وقد شرح أيضاً الرسالة القشيرية والرعاية للمحاسبي . وشرح اللخمي للرسالة القشيرية هو الذي سيقدمه قريباً مُحَقِّقاً الأستاذ الدكتور أبو العلا عفيفي .

موقف الهروى كسلفى بالنسبة للتأويل ، وإن كان اللخمى لم يصرح أو يفصل فى بيان ذلك . واللخمى يجتهد فى شرحه أن يبين أن الآية محكمة ، وأن الهروى استعمالها أحسن استعمال . ولكن حين لا تظهر المطابقة أو الاتساق بين الآية والمقام يجتهد اللخمى أن يوضحها ، ويذكر أن الهروى لا يستعملها فى معنى التفسير ، وإن لم يفصل فى ذلك تفصيلاً واجباً . فإذا سقنا مثلاً للتطبيق المقارن نجد ذلك واضحاً فى باب الذكر^(١) وباب التجريد^(٢) . يقول الهروى (قال الله عز وجل) : (واذكر ربك إذا نسيت . . .) يعنى إذا نسيت غيره ، ونسيت نفسك فى ذكرك ، ثم نسيت ذكرك فى ذكرك ، ثم نسيت فى ذكر الحق إياك كل ذكر ، والذكر هو التخلص من الغفلة والنسيان) .

وتبدو ملاحظة سديد الدين اللخمى واضحة فى إدراكه أن الهروى لا يستعمل الآية هنا فى معنى التفسير فيقول : « إن الذكر مقدور للبعد ومكتسب ، ويمكن العبد الموفق تحصيله بالفكر ، فمعنى الآية تكلف الذكر إذا جرى على العبد نسيان أو غفلة وما ذكره الشيخ الهروى فى قوله إذا نسيت يعنى إذا نسيت غيره من باب التنبيه على تفاوت درجات الذاكرين لا بمعنى التفسير . فإن الآية نزلت أمراً للرسول صلى الله عليه وسلم ، وتعاليمه ، وتكريماً لما سئل عن ذى القرنين ، وغيره ، فقال عليه السلام : « غداً » ، فأخبر الله تعالى عنه الوحي ، ثم أنزل عليه أنه الاستثناء ثم قال : « واذكر ربك إذا نسيت » . ومن الملاحظات الهامة التى ذكرها اللخمى أن الهروى عبر عن الذكر بزوال ضده ولم يذكر حقيقته ، فالذكر عند الهروى هو (التخلص من الغفلة والنسيان) ، ولسكنه (عبر عن الذكر بزوال ضده ، ولم يذكر حقيقته ، فإن العلم والاعتقاد الصحيح والظن والشك والجهل أضداد الغفلة والنسيان فحقيقة الذكر (نطق القلب بالذكور ، واللسان ترجمان عن كلام النفس على مذهب أهل الحق فى إثبات كلام النفس)^(٣) .

(١) باب الذكر من ١١٨ — ١٢٠ شرح اللخمى .

(٢) باب التجريد من ٢٢٢ — ٢٢٣ شرح اللخمى .

(٣) المصدر السابق فى ١ ، ٢ .

أما القاشاني في شرحه فيختلف اختلافاً بيناً عن اللخمي ، فالقاشاني ليس أميناً على مذهب الهروي ، بل هو بشرحه حسب مذهبه هو ، ولما كان القاشاني في الواقع ألصق بمدرسة ابن عربي ، وهو في الوقت نفسه أقدر شارحي الفصوص له ، فهو هنا مع الهروي يخلع عليه مفهوم مدرسة ابن عربي . ويظهر ذلك من أول سطر في الشرح لفاحة الهروي في كتابه ، حيث يقول القاشاني^(١) : (إن تحديد الوصف بالأحادية نفى اعتبار الغير معه حتى في الصفات ، التي هي اعتبارات ونسب لا وجود لها) ؛ بينما نجد اللخمي مثلاً يقول في هذا الصدد (وأما قوله الهروي رضي الله عنه أمطر سرائر العارفين كرائم الكلم — يعني أحسن معاني الكلم ، ونعتهم بالعدم الذي إليه مصيرهم لما يؤول إليه أمرهم . . .)^(٢) . أما ابن القيم فأهم ما في شرحه هود فاءه القيم عن الهروي في نظرية الفناء . وسنرى أن الهجوم الذي شنّه ابن تيمية الإمام السافى (ت ٧٢٨ هـ) على الهروي السلفي في هذا الصدد قد دحضه ابن القيم السافى تلميذ ابن تيمية ، وأن ابن القيم كاد أن يتصوف أيضاً كابن تيمية .

أما الفاركاوى (محمود بن حسن بن محمد الفاركاوى القادري ت ٧٩٥ هـ . . .) الشارح الرابع لمنازل السائرين ، فهو أقرب إلى شرح اللخمي ، وإن كان مختصراً اختصاراً شديداً ، ولكنه لا يعطى جديداً سوى أنه يصل النص بالآيات القرآنية دون مناقشة . ولكنه أمين على مفهوم النص على وجه العموم عكس القاشاني الذي يؤول الموقف لدى الهروي من وجهة نظر مدرسة ابن عربي كما ذكرنا . وبينما نجد الفاركاوى لا يلتفت إلى مقدمة الهروي لمنازل السائرين ، نجد اللخمي يشرحها شرحاً أقرب إلى النظرة السلفية أو السنية معاً في مفهوم الأحادية الصمدية . ولكننا نجد القاشاني يؤكد أن الهروي ينزع نزعة تجعله مقدمة لابن عربي في وحدة الوجود — (الهروي ت ٤٨١ هـ ، ابن عربي ٦٣٨ هـ) — حين يقول (طريق الأحادية السارية في الكل . . كما قال تعالى حكاية عن هود : (وما من دابة إلا هو آخذٌ بناصيتها) . حتى اختفت الهوية الإلهية . في

(١) القاشاني : شرح منازل السائرين ص ٤ طبع حجر دار الكتب ، ٦٧٩ تصوف .

(٢) اللخمي : شرح المنازل ص ٥ .

الهوية البشرية ، فأقرب السبل هو رفع حجب التعينات عن وجه الذات الأحدية السارية في الكل بالحو والفناء^(١) . والقاشاني يصل من بدء المقدمة إلى جعل الهروى المقدمة لمدرسة وحدة الوجود بعد وحده الشهود ، في الوقت الذي نرى فيه عبد الرحمن الجامى^(٢) يروى عن الهروى نفيه لمذهب وحدة الوجود عن ساحة البسطامى . ولا شك أن الذى ينفي مذهب وحدة الوجود عن غيره لا يؤكده لنفسه كما رأى القاشاني ، وكما رأى العطار^(٣) ذلك بالنسبة للبسطامى ، وكما سار وراء القاشاني والعطار أستاذ كبير مثل نيكلسون^(٤) . إن الهروى من بدئه لختامه لدى منازل السائرين لا يؤمن حتى بالسطح ويعتبره كالجنيد (المتصوف السننى المعاصر المهاجم لسطحات البسطامى) - رعونة وطيشاً ، والهروى كالجنيد أيضاً في ثورته على الحلاج (المعاصر للجنيد) ، فالهروى لا يؤمن بما يسمى (بوح الواحد كالحلاج حين قال أنا الحق) ، ولا يؤمن بقول من يقول . (أنا الفاعل في هذا العالم) ، أو (ليس في جيتى إلا الله) . ويقول الهروى . . . (ومنهم - من الخطئين أو غير الاختصاص) - من عد شطح المغلوب مقاماً ، وجعل بوح الواحد رمزاً لتمكين شيئاً عاماً . وأكثرتهم لم ينطق عن الدرجات^(٥) . ويصل بنا الهروى في هذا المقام إلى (ضرورة إقامة الأمر على مشاهدة الإخلاص ومتابعة السنة) لأن النهايات (لا تصح إلا بتصحيح البدايات ، كما أن الأبنية لا تقوم إلا على أساس) . ولأن الناس عنده ثلاثة : (رجل يعمل بين الخوف والرجاء شاخصاً إلى الحب مع صحبة الحياء ، فهذا هو الذى يسمى المرید ، ورجل مُخْتَطَف من وادى التفرقة إلى وادى الجمع ، وهو الذى يقال له المراد ، أما من سواهما فهو مدع مفتون مخدوع . . .) . وجميع هذه المقامات يجمعها رتب ثلاث : (الأولى أخذ القاصد في السير . الثانية^(٦) دخوله في الغربة . الثالثة

(١) القاشاني ص ٦ ، ٧ من شرح المنازل . (٢) الجامى : نفحات الأنس ص ٦٣ .

(٣) العطار : تذكرة الأولياء ج ١ ، ١٤٠ ، ١٦٠ ، ١٧٢ ، ١٧٩ .

(٤) نيكلسون : في التصوف الإسلامى ، ترجمة الدكتور أبو العلا عفيفي ص ٢٤/٢٣ القاهرة ١٩٥٦ .

(٥) الهروى : منازل السائرين ، القاشاني ص ٦ ، ٨ ، اللخمى ص ٩ ، ١٢ .

(٦) المصدر السابق وانظر المقدمة للهروى . شرح اللخمى ص ١١ ، ١٢ .

حصوله على المشاهدة الجاذبة إلى عين التوحيد والرتبة الأولى أسباب ، والثانية سلوك ،
والثالثة وصول . والسالكون للطريق مختلفة أحوالهم من البدايات حتى النهايات ، فلكل
واحد بداية وهى رتبة أولى له ، ولا بد له من باب يدخل منه وهو رتبة ثانية . فإذا
دخل الباب احتاج إلى معاملة لا ثقة به فى سلوكه فهى رتبة ثالثة . فإذا عامل مولاه
بصدق تخلق بأخلاق محمودة وهى رتبة رابعة . . فإذا تهياً بحسن التخلق الذى هو ثمرة
المعاملة اشتاق إلى التعاق ، ولا بد له من أصول يبنى عليها سلوكه تتحقق منها رتبة
خامسة . ولا بد أن تلقاه فى طريقة شدايد أو متاهات ، وهى الأودية فى مصطاح المروى ،
وتلك رتبة سادسة . ثم تعتوره أحوال وهى رتبة سابعة . ثم يتصف بجميل الصفات
وبتجميع همه بعد الشتات ، وتلك رتبة ثامنة . ثم يفصل عن نفسه لسكمال انشغاله بربه
ودوام نظره إليه فى سائر تصرفاته وتلك رتبة تاسعة . ثم يبلغ حقيقة التوحيد فى المرتبة
العاشرة فيصبح مُراداً بعد أن كان مريداً ، وهو هنا لا يتلشى فى « نرفانا » الصوفية
الهندية ، أو اتحاد البسطامى ، أو حلول الحلاج ، أو وحدة وجود ابن عربى ، بل هو
يعود ليؤدى رسالته التى هى استكمال متصل لرسالة الأنبياء على الأرض .

فإذا استعرضنا فى دراستنا مضمون أهم المقامات فإننا نصل من هذه الدراسة المفصلة
بعد الإجمال إلى نظرية المروى فى المعرفة والمحبة والفناء والتوحيد .

مقام الاعتصام بحبل الله^(١) : وهو لدى المروى (المحافظة على طاعته المراقبة لأمره)
والاعتصام (هو الترقى عن كل موهوم ، والتخلص من كل تردد) . وهو ثلاثة : اعتصام
العامة بالخير استسلاماً ، واعتصام الخاصة بالانقطاع وهو صون الإرادة فيضاً ، وإسبال
الخلق على الخلق بسطاً ، ورفض الخلائق عزماً وهو التمسك بالعروة الوثقى . واعتصام
خاصة الخاصة بالاتصال وهو شهرد الحق تفريداً بعد الاستخذاء له تعظيماً ، والاشتغال به
قرباً وهو الاعتصام بالله . . .

الفرار إلى الله^(١) : (فَفِرُّوا إِلَى اللَّهِ^(٢) . والفرار لدى الهروى (هو الهرب مما لم يكن إلى مالم يزل) ، من الغير إلى الحق . وهو ثلاثة : فرار العامة من الجهل إلى العلم وفرار الخاصة من الخبر إلى الشهود ، وفرار خاصة انخاصه مما دون الحق إلى الحق ، ثم من مشهود الفرار إلى الحق ، ثم من الفرار من الفرار إلى الحق .)

الحزن والخوف^(٣) : والهروى يصل الحزن بالخوف ليؤكد أن الحزن المرتبط بالخوف
دعوة للحرص الشديد على مراقبة العمل ، وعدم الاعتراض ، والصبر ، والشكر ، والذكر المتصل والهروى يرى أن القرآن قد أثنى على أولئك الذين (تَوَلَّوْا وَأَعْيَنَهُمْ تَقِيضُ مِنْ الدَّمْعِ حَزَنًا^(٤) . ولهذا فهو يؤكد أن الحزن مقام حسن ، وهو ثلاث : حزن العامة على التفريط ، وعلى التوسط في الجفاء ، وعلى ضياع الأيام . وحزن أهل الإرادة وهو حزن على تعلق القلب بالتفرق ، وعلى اشتغال النفس عن الشهود ، وعلى التسلى عن الحزن . ثم حزن الخاصة وهو ليس حزنًا في الواقع (فليست الخاصة من مقام الحزن في شيء) . ولكن الدرجة الثالثة من الحزن كما يقول الهروى : (هى التحزن للمعارضات دون الخواطر ومعارضات القُصود ، والاعتراضات على الأحكام كحزن رسول الله صلى الله عليه وسلم على قومه « فَلَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسِكَ عَلَى آثَارِهِمْ إِنَّ نَمَّ يُؤْمِنُوا بِهَذَا الْحَدِيثِ أَسَفًا^(٥) (قد نعلم أنه ليحزنُك الذى^(٦) يقولون) . والهروى حين يصل مقام الخوف بالحزن^(٧) يعود فيميز بينهما بعد اشتراكهما معاً في ألم الباطن بالندم على مافات ، والحرص على ما هوآت (فالحزن على مافات والخوف مما هوآت) . والخوف (هو الانخلاع عن

(١) اللخمي ص ٣٤ / القاشاني / ٤٠ .

(٢) آية ٥٠ من الذاريات .

(٣) اللخمي ، ٤٠ ، القاشاني ٤٦ ، ٤٧ .

(٤) آية ٩٣ من التوبة .

(٥) آية ٦ من الكهف .

(٦) آية ٣٣ من الأنعام .

(٧) اللخمي ٤١ ، القاشاني ٤٨ .

طمأنينة الأمن) ، والسبب هو (مطالعة الخبر) ، ومعنى الخبر هنا الوارد من الله على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم .

والخوف ثلاث درجات : خوف العامة (وهو الخوف من العقوبة) ، وخوف أرباب المراقبة ، وهو (خوف المكر في جريان النفس المستغرقة في اليقظة المشوبة بالحلاوة) ، فهم يخافون المكر والإعراض ، وسلب لذة الحضور فتكون حلاوة الحضور لهم استدراجاً من الله ومكراً بهم . وكلما كانت الحلاوة بالإقبال أتم كان الخوف من الإعراض أشد . نقول الرسول صلى الله عليه وسلم : (أنا أتناكم لله وأشدكم منه خوفاً) . والهروى يؤكّد في مقام أهل الخصوص أنه لا وجود لمعنى من وحشة الخوف إلا هيبة الإجلال ، كما أكّد في مقامهم أنه لا وجود للاخزن بمعناه العام فيما ذكرناه .

الخشوع والإخبات : والهروى كعادته يبدأ بالنص الإلهي القرآني ، ليقم مذهبهم ويدعم نظريته ، فهو يقول عن الخشوع . (ألم يَأْنِ لِلَّذِينَ آمَنُوا أَنْ تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ اللَّهِ وَمَا نَزَلَ مِنَ الْحَقِّ^(١) ؟) . ويقول في مقام الإخبات الذي هو سمو الخشوع (وبَشِّرِ الْمُخْبِتِينَ^(٢)) ثم يعود فيفصل في مفهوم الخشوع والإخبات فيقول : (الخشوع خمود النفس وهمود الطباع لمعاضم أو مُفزع) ، وهو على ثلاث درجات : الأولى بمعنى التذلل للأمر ، والاستسلام للحكم ، والاتضاع لنظر الحق . والثانية ترقيب آفات النفس والعمل ، ورؤية فضل كل ذي فضل عليك ، وتنسيم نسيم الفناء . والثالثة حفظ الحرمة عند الكاشفة ، وتصفية الوقت مُراية (مرااة) الخلق ، وتجريد رؤية الفضل ، والثالثة ترك الشطح وعدم البوح ومعارضة البسط بالقبض وإخفاء ذلك بالخشوع ، وإخفاء الأحوال والكرامات عن الخلق) . والهروى هنا يُعارض اتجاه البسطامي والحلاج ، كما يؤكّد

(١) آية ١٦ من الحديد (٥٧) .

(٢) آية ٣٤ من الحج (٢٢) وانظر النخعي ص ٤٥ والقاشاني ٥٠ .

نظرة أقرب إلى نظرة أهل الملامة في ترك كل ما يدعو إلى الزهد وإنكار كل تعظيم
للسالك سواء من جهة الناس أو من جهة شعور الصوفي نفسه .

أما الإخبات فهو عند^(١) الهروى (السكون إلى من أنجذب إليه بقوة الشوق) وأخبتوا
إلى ربهم . والإخبات لديه هو أول مقام الطمأنينة . أو هو ثلاث درجات أيضاً : الأولى
(أن تستغرق العصمة الشهوة) . والعصمة هنا لدى الهروى هي القدرة على فعل الخطيئة وتركه
بإرادة الصوفي القوية . وفي هذه النقطة نجد الهروى متأثراً بالإمام جعفر الصادق في نظريته
لمعنى العصمة التي شط في فهمها غلاة الشيعة شططا كبيرا ، فالإمام جعفر الصادق^(٢) يؤكد
أن المعصوم قادر على فعل المعصية وإلا لم يستحق المدح على تركها ولا الثواب ، ولبطل
الثواب والعقاب في حقه ، فكان خارجاً عن التكليف ، وذلك باطل بالإجماع والنقل .
والعصمة أيضاً في رأى الإمام الصادق (ليست مانعة من القدرة على التبيح ولا مضطرة
المعصوم إلى الحسن ولا ملجئة^(٣) إليه) . ولا شك أن الصادق هو ينبوع الفكرة التي
استقاها الهروى وغيره بل هو مُفلسِّفها من البداية . ومن هنا نؤكد فضل مدرسته الرائدة
على التصوف السلفي والسني في بدايات تطورها كما رأينا ونرى في دراستنا .

ونعود إلى المقام الأول من مقام الطمأنينة الذي تستغرق فيه العصمة بمعناها الإرادى
الشهوات . والهروى كما رأينا يرى ذلك باستيلاء نور الحق على النفس فيقمع شهواتها ،
وباستدراك الإرادة لمحو أسباب الغفلات . أما المقام الثانى من مقام الطمأنينة فهو (لا ينقص
إرادته سبب ، ولا يوحش قلبه عارض ، ولا يقطع الطريق عليه فتنة) . وأما المقام الثالث
فهو أن يستوى عنده المدح والذم ، وأن تدوم لأئمة لنفسه ، وأن يعنى عن نقصان الخلق
عن درجته) . وفي هذه اللفتة من الهروى امتداد لفلسفة أهل الملامة كما سنرى في
تفصيل مذهبهم .

(١) اللخمى ص ٤٧ ، والقاشاني ٥١ .

(٢) الطوسى : التجريد ص ٢٢٧ وانظر أيضاً المجلسى حياة القلوب ج ١ / ١١ ، ١٢ .

(٣) ابن بايويه القمى مخطوط الاعتقادات ورقة ٥٨ ، ٦٢ وانظر الشرح المطبوع ص ٦١ وانظر

أحمد بن يحيى المرتضى : البحر الزخار باب العصمة ج ٤ / ٣٧٠ ، ٣٨٥ ، وانظر محمد جواد مغنية :
الشيعة الإمامية ص ١٣ ، ١٤ .

الزهد : - (بقية الله خير لكم إن كنتم مؤمنين)^(١) . والزهد عند الهروى^(٢) هو (إسقاط الرغبة عن الشيء بالكلية ، وهو للعامة قرينة وللمريد ضرورة ، وللخاصة خسة) . والهروى يقدم جديداً بالنسبة لزهد الخاصة ، فإذا كان الزهد لدى العامة قرينة ، فلا أنهم يتقربون به إلى الله ليثيبهم ، وإذا كان للمريد ضرورة ، فلا أنه قد جمع قلبه مع الله بتوحيد الهمة والرغبة . فلو لم يزهد في الدنيا وما فيها لتفرق ، فبالضرورة يلزمه إسقاط الرغبة فيما سواه عن قلبه . ولكن ما مكان الخسة لدى الخاصة في زهدهم ؟ يقول الهروى إن مقام الزهد لدى الخاصة خسة ، لأنهم لا يرون لما سوى الحق قدراً ومكاناً . ومن هنا لورأوا للزهد مقاماً . . . لرأوا للدنيا قدراً ووزناً حتى يروا تركها مقاماً ، وهذا هو عين الخسة في نظرهم . وسبيلهم كما يراه الهروى ألا يروا لها قدراً أو وجوداً محافظاً على وقتهم مع الله . والهروى هنا لا يقع في وحدة الوجود كما تظن النظرة السطحية لعدم وضعه للدنيا قدراً أو مكاناً أو وجوداً في نظر الخاصة ، لفهمهم أنه لا مقام للزهد حتى في الدنيا ، ولأنهم لورأوا للزهد مقاماً لرأوا للدنيا قدراً ووجوداً . . . فإن الهروى ينكر الوجود هنا بمعناه بالنسبة لوجود الله ، وهو لا يعتبر الموجودات اعتبارات كما ظن القاشاني حين فسر الهروى بمفهوم ابن عربى كما سنرى هنا وهناك . فإن الزهد لدى الهروى ثلاث درجات : الأولى (الزهد في الشبهة بعد ترك الحرام بالحدز . الثانية الزهد في الفضول وما زاد على المسكة والبلاغ من القول باغتنام التفرغ إلى عمارة الوقت ، وحسم الجأش ، والتحلل بحلية الأنبياء والصديقين . الثالثة الزهد في الزهد باستحقاق ما زهدت فيه ، واستواء الحالات عندك ، والذهاب عن شهود الاكتساب ناظراً إلى وادى الحقائق)^(٣) . والهروى يصل بنا إلى مقام التبتل بعد الزهد ، ويصعد بنا في منازل السائرين إلى مقام المعاملات بعد اجتياز البدايات والأبواب ، ليقرر حقيقة هامة يؤكدها هنا ، كما يؤكدها في نهاية المنازل

(١) آية ٨٦ من سورة هود ١١ .

(٢) الأخمى ٤٨ ، والقاشاني ٥٢ .

(٣) الأخمى : ص ٤٨ ، والقاشاني ٥٢ .

في حقيقة التوحيد — تلك الحقيقة هي أن مشاهدة الحكم بمقتضى الحكمه الأزلية التي يتحرر فيها السالك المراد من رقب الرسم — هذه المشاهدة في عين التوحيد ليست دعوة إلى وحدة الوجود . والهروى يحس ذلك فيستدرك الموقف التفصيلي ويتوقف قائلاً . (إذا شاهدت حكم الله عليك وحده صرت عبداً خالصاً لله ، وخلصت من رقب الكون)^(١) .

ومن هنا نؤكد أن الهروى لا يذهب في شهود الحق معنى الاتحاد أو الحلول أو الدعوة إلى وحدة الوجود التي لا تمايز فيها بين الخالق والمخلوق ، وبالتالي لا معنى للعبودية أو العباداة أو التشريع في هذا المجال مهما تقنعت مدرسة ابن عربى بأى قناع .

التوبة : والهروى في مقام التوبة وما يرتبط بها من مراقبة ومحاسبة يضع غير التائب مقام الظالم لنفسه . ولا بد من فهم الذنب ومعرفة لتكون التوبة ، ولتصح التوبة أيضاً .

والتوبة ثلاثة أمور : تعظيم الجناية وإتهام التوبة ، وطلب أعذار الخليفة) ، والهروى هنا يفلسف أنظار أهل الملامة في صورة جديدة تعتمد على النص القرآنى (ومن لم يتب فأولئك هم الظالمون^(٢)) ، كما تعتمد على التحليل النفسى حيث يقول الهروى (والتوبة لا تصح إلا بعد معرفة الذنب . وهى أن تنظر في الذنب إلى ثلاثة أشياء (١) انخلاءك من العصمة حين إتيانه ، وفرحك عند الظفر به ، وتعودك على الإصرار عن تداركه ، مع يقينك بنظر الحق إليك^(٣)) وليس هذا فقط ، بل لابد لمعرفة الذنب من معرفة لوازمه وعلاقاته ، وما يوجب صحة العزم في الرجوع عنه ، وترك العود إليه على شرط إتهام التوبة لتقويتها ودعم أساسها وتحقيق غاياتها . أما إتهامها فقد كان عن طريق تعظيم الجناية ، وطلب أعذار الخليفة ؛ لأن من لم يعظم الجناية لم يستجبها ، ولم يصدق ندمه عليها (والندم شرط التوبة) : أما طلب أعذار الخليفة : فمعدرة الكل إلا نفس التائب

(١) اللخمى : ٦٤ والقاشانى ٦٩ — ٧٠ .

(٢) آية ١١ من سورة الحجرات ٤٩ .

(٣) اللخمى ، ١٩ القاشانى ٢١ .

السالك منازل السائرين . ومن هنا يتضاعف جهده بإدراكه عظم جنايته « وصدق توبته »
 في اتهامها^(١) . وفي هذا ولا شك اتجاه فلسفة أهل الملامة على طريقة الهروى المعمقة
 المنهجية . والهروى لا يتركنا دون أن يفلسف لنا معنى التوبة في أن لها ظاهراً وباطناً ،
 فأدنى مراتبها للعوام أن تكون صورة فقط للتقوى ، بينما أعلاها لخواص الخواص التوبة
 من التوبة ، ولما كانت الإنابة إلى الله أعلى درجة من التوبة ، فالتذكر اليقظ الواعي
 فوق الإنابة بدليل قول الله (وما يتذكر إلا من ينيب^(٢)) . والتوبة ثلاث مراتب :
 توبة العامة لاستكثار الطاعة اقتداء فقط (بظاهر قوله تعالى) حسب نص الهروى
 « **إِلَّا مَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ عَمَلًا صَالِحًا فَأُولَئِكَ يُبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ** »^(٣) .
 يقول الهروى^(٤) (إن سيئاتهم بالتوبة صارت حسنات ، وهم لذلك استكثروا حسناتهم) .
 ولكن الاستكثار عند خواص السالكين في نظر الهروى (سوء أدب) ، لأنه
 يستدعى سيئات كثيرة - (فلما لم يبق لهم سيئة يحتاجون فيها إلى الستر والإمهال بتأخير
 العقوبة ، وترك معاجلتهم بها وجدوا هاتين النعمتين (الستر والإمهال) ، ورأوا أنها
 حسنات يجب على الله (في نظرهم) أن يشيهم بها) - لما كان هذا كذلك ، فقد وصف
 الهروى هذا الموقف بأنه (موقف يكمن فيه سوء الأدب) ، لأنهم (أوجبوا على الله حقاً ،
 واستغنوا بانتفاء سيئاتهم ، ووفور ما لهم عليه من ثواب حسناتهم عن عفوه وغفرانه)
 (وهو عين التجبر على الله ، والتوثب عليه بطلب الحق ، وكلها سيئات) ، ولهذا قيل
 حسنات الأبرار سيئات المقربين . وعلى هذا فتوبة العامة أملاً في استكثار الطاعة تدعو
 إلى ثلاثة أمور : (١) جحود نعمة الستر والإمهال . (٢) رؤية الحق على الله تعالى .
 (٣) الاستغناء الذي هو عين الجبروت والتوثب على الله .

(١) المصدر السابق نقاشاني ٢١ .

(٢) آية ١٣ من سورة غافر ٤٠ .

(٣) آية ٧٠ من سورة الفرقان ٢٥ .

(٤) الهروى (شرح الاخفى) ٢٢ ، ٢٣ نقاشاني ٢٥ ، ٢٦ .

أما توبة الأوساط فهي توبة الذين ينظرون إلى حكم الله وقضائه بما يصدر منهم ،
 قهم يستقلون المعصية ، ويستحقرونها في جنب رحمة الله وفضله وعفوه . وهذا في رأى
 الهروى عين الجرأة أيضاً على الله . بل هو دفاع عن النفس وتبرير لأخطائها ، وتورط في
 الاسترسال في الذنوب ، أو كما يقول الهروى في نصه الفيلسوف (وتوبة الأوساط من
 استقلال المعصية وهو عين الجرأة والمبارزة ، ومحض التدين بالحمية ، والاسترسال
 بالمقضية)^(١) .

أما توبة الخواص فيحددها الهروى بأنها (من تضييع الوقت ، فإنه يدعو إلى درك
 النقيصة ، ويطغى نور المراقبة ، ويكدر عين الصحبة) . ولا يتم مقام التوبة عند الهروى
 في توبة الخواص إلا (بالانتهاء من التوبة مما دون الحق ، ثم رؤية علة تلك التوبة ، ثم
 التوبة من رؤية تلك العلة) . ومعنى التوبة مما دون الحق يتضمن مقام الفناء ، ثم البقاء
 بعد الفناء ، لا التوقف أو التلاشى عبر الفناء . وسنناقش نظرية الفناء عند الهروى بعد
 قليل لخطورة قضيتها وخطورة ما أثير حولها .

والهروى يمضى بنا في فلسفته للتوبة أبعاداً وأعماقاً بعيدة عريضة ، فهو يحدثنا عن
 أسرار التوبة أو لطائف أسرار التوبة حسب مصطلحه الخاص ، فيقول^(٢) : إن لها
 لطائف ثلاثاً (الأولى : أن تنظر بين الجنابة والقضية فتعرف مراد الله فيها إذ خللك
 وإتيانها ، فإن الله تعالى إنما يخلى العبد والذنوب لأحد معنيين أحدهما أن تعرف عزته في
 قضائه ، وبره في ستره وحلمه في إمهال را كبه ، وكرمه في قبول العذر عنه ، وفضله
 في مغفرته . والثاني ليقوم على العبد حجة عدله فيعاقبه على ذنبه بحجته . الثانية أن يعلم
 أن طلب البصير الصادق سيئة لم يبق له حسنة بحال لأنه يصير بين مشاهدة المنية ، وتطلب
 عيب النفس والعمل . الثالثة أن مشاهدة العبد الحكم لم تدع له استحسان حسنة ،

(١) المصدر السابق للخمى : ٢٢ ، ٣٣ ، القاشانى ٢٥ ، ٢٦ .

(٢) المصدر السابق للخمى ، ٢٢ ، ٣٣ ، القاشانى ٢٥ ، ٢٦ .

ولا استقباح سيئة لصعوده من جميع المعاني إلى معنى الحكم . ونلاحظ في لطائف أسرار التوبة هذه الأمور عند الهروى . (١) أن ينظر التائب بعدنسيان الجناية إلى حكم الله بها عليه فيعرف أن الله مكنه عليها وخلق بينه وبينها . (٢) أن يتعرف على مكان عزته وسلطانه في معنى قضائه الذي لا راد له ، وكان أن أذل نفسه بما لم يقدر على دفعه أمام قضاء الله . (٣) أن يدرك إحسانه وستره بأنه لم يفضحه . (٤) أن يدرك حلمه بأنه لم يفاجئه ولم يعاجله بالعقوبة وأمهله حتى تاب وأتاب . (٥) أن يدرك كرمه وفضله ولطفه في قبول العذر ، وزيادة التفضل بالعفو ، وإفاضة ثواب التوبة بالغفران . (٦) أن يدرك أنه إنما خلى بينه وبين فعل الذنب (لأن الذنب مقتضى عينه في الأزل ، فلم يحكم عليه به إلا لعلمه التابع لمقتضى عينه ، فعينه هي التي جنت على نفسه بما اقتضى عقوبته ، فله الحجة على عقابه) . فإذا عرف ذلك عَرَفَ أن مراد الله تعالى أن يعرف العبد عدله في عقابه ، كما عرف أن مراده في المعنى الأول أن يعرفه موصوفاً بالعزة والبر والحكم والكرم والفضل ، وتكون النتيجة إثبات الله على نفسه وعدم محاولته ومنازعته في ملكه . ومن هنا يبلغ التائب مقام الرضا . (٧) أن يدرك السالك الصحيح بدليل البصيرة الصادقة أن حسنات الله لطف منه وتفضل ، فإذا أحس بشائبة من رياء ، أو طلب عزة أو جاه ، فخافه يدرك بهذه البصيرة الصادقة أن ذلك الإحساس الطائش من عيوب نفسه وسيئات أعماله . وهذا هو معنى نص الهروى (في سير التائب بين مشاهدة المنية ، وتطلب عيب النفس والعمل) . (٨) أن يدرك أنه لا مؤثر إلا الله تعالى ، وأنه لاحكم ولا أثر ولا فعل إلا له . وملاحظة العبد الحكم لا تدع له استحسان حسنة ، ولا استقباح سيئة ، وهذا هو أعلى المقامات لدى الهروى في نظرية التوحيد . وسنلاحظ بعد قليل في مناقشتنا لنظرية الهروى أن ابن تيمية رغم ما يكنه للهروى من إجلال فقد رأى في نظرية الهروى تبعية ردها ابن تيمية للجهمية ، فوقع هو الآخر في خطأ أكبر .

كان أساس المشكلة هو ما أثير حول الهروى في نظرية الفناء ، فقلد ذكر ابن تيمية^(١) الإمام السلفي (ت ٧٢٨ هـ) « إن الفناء الذى يذكره صاحب المنازل (الهروى) هو الفناء فى توحيد الربوبية لا فى توحيد الإلهية ، وهو يثبت توحيد الربوبية مع نفس الأسباب والحكم ، كما هو عند قول القدرية والجهمية المجبرة كالجهنم بن صفوان ومن اتبعه وغيره . وشيخ الإسلام الهروى ، وإن كان رحمه الله من أشد الناس مباينة للجهمية فى الصفات ، وقد صنّف كتابه الفاروق فى الفرق بين المثبته والمعطلة ، وصنّف كتاب تكفير الجهمية ، وصنّف كتاب ذم الكلام وأهله ، وزاد فى هذا الباب حتى صار يوصف بالغلو فى الإثبات . للصفات ، لكنه فى القدر كان على رأى الجهمية نفاة الأحكام والأسباب والكلام فى الصفات نوع وفى القدر نوع وفى القدر نوع » . المهم أن ابن تيمية ، يرى أن الفناء عند الهروى لا بجامع البقاء لأنه (فى نظر ابن تيمية) تنفى لكل ما سوى حكم الله بإرادته . الشاملة التى تخص أحد التماسكين بلا محص . فالهروى يقول^(٢) : (إن مشاهدة العبد الحكم لم تدع له استحسان حسنة ولا استقباح سيئة لصعوده . من جميع المعانى إلى معنى الحكم أى الحكم القدرى ، وهو خلقه لكل شئ بقدرته وإرادته ، فإنه ممن لم يثبت فى الوجود فرقا بالنسبة إلى الرب ، بل يقول كل ما سواه محبوب له مرضى له مراد له سواء بالنسبة إليه ليس يحب شيئاً ويبغض شيئاً ، فإن مشاهدة هذا لا يكون معها استحسان حسنة ولا استقباح سيئة بالنسبة للرب ؛ إذ الاستحسان والاستقباح على هذا المذهب لا يكون إلا بالنسبة إلى العبد يستحسن ما يلائمه ، ويستقبح ما ينافيه ، ولكن فى عين الفناء لا يشهد الإنسان فعل نفسه ، لا يشهد إلا فعل الله فلا يستحسن ولا يستقبح) . من هنا يناقش ابن تيمية^(٣) الهروى ، فيرى أنه يتابع فى هذا تماماً (القدرية الجبرية أتباع جهنم بن صفوان وأمثاله) . ويرى ابن تيمية أن (هؤلاء القدرية والجهمية يتفقون

(١) ابن تيمية منهاج السنة ج ٣ ص ٢٣ ، ٢٥ وانظر الدكتور على سامى النشار : نشأة الفكر

الفاسطى فى الإسلام ص ٢٤٦ ، ٢٤٧ طبعة ثانية .

(٢) الأخرى ص ٢١٢ ، القاشانى ص ٢٤ (منازل السائر) .

(٣) ابن تيمية : منهاج السنة ج ٣ ص ٢٣ ، ٢٥ .

مع المعتزلة في أن مشيئة الله وإرادته ومحبة ورضاه سواء ، ولكن المعتزلة يؤمنون بحرية الإرادة الإنسانية ، فالله ليس خالقاً لأفعال العباد ، ولكن جهما يرى أن الله يشاء كل شيء ويريده ويحبه ويرضاه ولا يفرق بين المشيئة والمحبة ، وأن الإرادة تكون أحيانا بمعنى المشيئة ، وأحيانا بمعنى المحبة ، وأن الهروى بعد أن عرض كل هذه الآراء تابع جهما فسوى بين المشيئة والمحبة والرضا ، (وأن يحب كل ما يخلق ، بمعنى أنه يريد) ، وأن هذا السياق الفكرى أثر فى أصل التصوف عامة ، فتقرر أن الكمال أن تفى عن إرادتك ، وتبقى مع إرادة ربك ، وأن الإنسان فى هذا المقام الكامل لا يستحسن ولا يستقبح شيئاً . ويمضى ابن تيمية^(١) فيقول وإلى هذا انتهى الهروى ، بل إن الهروى وهو يسقط الأسباب إنما يتابع جهماً فيصوغ التوحيد صياغة جهمية فيقول : (التوحيد هو إسقاط الأسباب الظاهرة ، فالله لا يخلق شيئاً بسبب بل يفعل عنده لا به) . وقد أدت هذه الجهمية الحيرة الهروى أن يقرر أن الصعود عن منازعات العقول ، وعن التعلق بالشواهد وهو أن لا يشهد فى التوحيد دليلاً ، ولا فى التوكل سبباً ، ولا فى النجاة وسيلة ، وذلك لأنه ليس فى الوجود شيء يكون سبباً لشيء أصلاً ، ولا شيء جعل لأجل شيء ، ولا يكون شيء بشيء ؛ فالشعب لا يكون بالأكل ، ولا العلم الحاصل فى القلب بالدليل ، ولا ما يحصل للمتوكل من الرزق له سبب أصلاً لا فى نفسه ولا فى نفس الأمر ، بل محض الإرادة الواحدة يصدر عنها كل حادث ، ويصدر مع الآخر مقترنا به اقترانا عادياً لا أن أحدهما معاق بالآخر أو سبب له أو حكمة له ، ولكن لأجل ما جرت به العادة من اقتران أحدهما بالآخر يجعل أحدهما أمانة وعاملاً ودليلاً ؛ بمعنى أنه إذا أوجد المقترنين عادة كان الآخر موجوداً معه ، وليس العلم الحاصل فى القلب حاصل بهذا الدليل ، بل هذا أيضاً من جملة الاقترانات العادية ، ولهذا فيكون مشاهدا سبق الحكم بحكمه وعلمه أى يشهد أنه علم ماسيكون وحكم به أى أرادته وقضاه وكتبه) . ويعود ابن تيمية فينكر العادة إنكاراً تاماً وينسبها إلى الجهم .

وقد أفاض الدكتور على سامى النشار^(١) المناقشة في هذا الموضوع وأكد أن جهما لم يصل إليها . حقاً إن منطقة الجبري قد ينتهى إليها ، ولكن تكون فكرة العادة على أساس الاقتران بين ما يعتقد من الحقيقة سبباً ، وما يعتقد في الحقيقة مسبباً قد جاءت خلال بحث طويل في المدرسة الأشعرية متسقاً مع روح القرآن والسنة . ونضيف أن الإمام الغزالي هو مفلسفها كما سنرى في دراستنا له . ومن العجيب أن إنكار العادة يدرج ابن تيمية في دائرتين مخالفتين لأهل السنة والجماعة . دائرة الفلسفة اليونانية من ناحية ، ودائرة الاعتزال من ناحية أخرى .

فإذا عدنا إلى ابن القيم السلفي (ت ٧٥١ هـ) تلميذ ابن تيمية (٧٢٨ هـ) فإننا نجده يدفع عن حمى الهروى تهم الوقوع في شباك الاتحاد أو الحلول ، عبر الفناء الذى أكدده . فماذا قال ابن القيم^(٢) ؟ . (قال صاحب المنازل « باب الفناء » قال الله تعالى (كلُّ مَنْ عليها فإن ويبقى وجهُ ربك ذو الجلال والإكرام) . . . إن الفناء المذكور في الآية ليس هو الفناء الذى تشير إليه الطائفة ، فإن الفناء في الآية الهلاك والعدم . أخبر سبحانه أن كل من على الأرض يعدم ويموت ، ويبقى وجهه سبحانه ، وهذا مثل قوله « إنك مَيِّتٌ وإنيهم ميتون » ومثل قوله « كلُّ نفسٍ ذائقة الموت » . وأما الفناء الذى يترجم عنه الطائفة ، فأمر غير هذا ، ولكن وجه الإشارة بالآية إليه أن الفناء المشار إليه هو ذهاب القلب ، وخروجه من هذا العالم ، وتعلقه بالعلیّ الكبير الذى له البقاء ، فلا يدركه الفناء ، ومن عاش في محبته وطاعته وإرادة وجهه أو صلّه هذا الفناء إلى منزل البقاء ، فكأنها تقول : إذا تعلق بمأهوه فان ، انقطع ذلك التعلق عند فنائك وأنت أحوج ما تكون إليه ، وإذا تعلق بمن هو باق لا يفنى لم ينقطع تعلقك ودام بدوامه . والفناء الذى يترجم عليه هو غاية التعلق ونهايته ، فإنه انقطاع عما سوى الرب تعالى من كل وجه ، ولذلك قال (الهروى^(٣)) . . .)

(١) الدكتور على سامى النشار : نشأة الفكر ط ٢ ص ٢٤٩ .

(٢) ابن القيم : مدارج السالكين ص ٣ من المخطوط ب ٢٠٥٣١ ورقة ٤٥٥ - ٤٦٢ ، (مدارج

السالكين في شرح منازل السائرين) (منازل إياك نعبد وإياك نستعين) (دار الكتب المصرية) .

(٣) منازل السائرين للهروى ص ٢١٣ (اللخمى) .

(الفناء في هذا الباب اضمحلال مادون الحق علماً ثم جحداً ثم حقاً). ويمضي ابن القيم في شرح مفهوم المروى فيقول — وقوله (الفناء اسم لاضمحلال مادون الحق علماً) يعني يضمحل من القلب والشهود علماً ، وإن لم تكن ذاته دانية في الحال مضمحلة ، فتغيب صور الموجودات في شهود العبد بحيث تكون كأنها دخلت في العدم كما كانت قبل أن توجد ، ويبقى الحق تعالى ذو الجلال والإكرام وحده في قلب الشاهد ، كما كان وحده قبل إيجاد العوالم .

وأما قوله (علماً ثم جحداً ثم حقاً) : هذه الثلاثة هي مراتب الاضمحلال إذا ورد على العبد على الترتيب ، فإذا جاء وهلة واحدة لم يشهد شيئاً من ذلك ، وإن كان قد يعرف ذلك إذا عاد إلى علمه وشهوده ، فإن الرب سبحانه إذا رقى عبده بالتدريج نور الله باطنه وعقله بالعلم ، فرأى أنه لا خالق سواه ، ولا رب غيره ، ولا يملك الضر والنفع والعطاء والمنع غيره ، وأنه لا يستحق أن يعبد بنهاية الخضوع والحب سواه ، وكل معبود سوى وجهه الكريم فباطل ، فهذا هو توحيد العلم . ثم إذا رقاها الحق سبحانه درجة أخرى فوق هذه أشهده عود المفعولات إلى أفعاله سبحانه ، وعود أفعاله إلى أسمائه وصفاته ، وقيام صفاته بذاته فيضمحل شهود غيره من قبلته ، وجحد أن يكون لسواه من نفسه شيء ألبتة ، ولم يجحد سوى بجحده الملاحظة ، فإن هذا الجحد عين الإلحاد .

(ثم إذا رقاها درجة أخرى : أشهده قيام العوالم كلها جواهرها وأعراضها ذاتها وصفاتها — به وحده ، أي بإقامته لها وإمساكها لها ، فإنه سبحانه يمسك السماوات والأرض أن تزولا . ويمسك البحار أن تفيض أو تفيض على العالم ، ويمسك السماء أن تقع على الأرض ، ويمسك الطير في الهواء صافات ، ويمسك القلوب الموقنة أن تزيع عن الإيمان ، ويمسك حياة الحيوان أن تفارقه إلى الأجل المحدود ، ويمسك على الموجودات وجودها ، ولولا ذلك لاضمحلت وتلاشت ، والكل قائم بأفعاله وصفاته التي هي من لوازم ذاته ، فليس الوجود الحقيقي إلا له ، أعني الوجود الذي هو مُستغنٍ فيه عن كل ما سواه ، وكل ما سواه فقير إليه بالذات ، لا قيام له بنفسه طرفة عين) . (ولما كان للفناء مبدأ ومتوسط

وغاية ، فقد أشار (الهروى) إلى مراتبة الثلاث : فالمرتبة الأولى فناء أهل العلم المتحققين به ، والثانية فناء أهل السلوك والإرادة ، والثالثة : فناء أهل المعرفة المخلوقين في شهود الحق سبحانه. فأول الأمر أن تقنى قوة علمه ، وشعوره بالمخلوقين في جنب علمه ، ومعرفة الله وحقوقه ، ثم يقوى ذلك حتى يمدّهم كالأموات ، ثم يقوى ذلك حتى يغيب عنهم بحيث يكلم ولا يسمع ويمر به ولا يرى. (ذلك أبلغ من حال السكر ، ولكن لا تدوم له هذه الحال ولا يمكن أن يعيش عليها).

فإذا أمعنا النظر في باب القصد عند الهروى ^(١) ، وهو من أخطر الأبواب ، لأنه طريق العزم والإرادة واليقين والأنس ، حتى مقام المراد ، فإننا نجد الهروى أبعد يكون عن مظان دعاوى الاتحاد ، أو الحلول أو وحدة الوجود ، وإن كان ما يصل إليه في فلسفته الصوفية هي وحدة شهود معقولة لمعرفة تجرى فوق حدود العلم في لوائح نور الوجود . « ويرى اللخمى في هذه النقطة بالذات : أن الهروى يؤكد ما يراه سيد الطائفة أبو القاسم ^(٢) الجنيد (الصوفى السنى) في قوله (علم التوحيد مبين لوجوده ووجوده مبين لآله) ، ويرى أن هذه الدرجة هي المقام الأول في المشاهدة عند الهروى . أما الدرجة الثانية فهي كما يقول الهروى (معاينة تقطع جبال الشواهد ، وتلبس نُعوت القدس ، وتخرس السنة الإشارات) . وهذه الدرجة ترقى عن العلم النظرى بالتوحيد إلى التمكن من وجود التوحيد كما بقول اللخمى . أما الثالثة (فهي مشاهدة جمع تجذب إلى عين الجمع مالكة لصحة الورود راكبة بحر الوجود) .

فإذا مضينا مع الهروى ^(٣) في فلسفته وجدناه يصعد بنا إلى باب المعاينة بعد عبوره مقام المشاهدة عبر المكاشفة . والمعاينة عنده ثلاثة: الأولى معاينة الإبصار ، والثانية معاينة القلب ، وهي معرفة الشيء على نعتة علما يقطع الريبة ولا تشوبه حيرة ، وهذه معاينة

(١) باب القصد من منازل السائرين ص ١٠٦ ، ١٠٧ نص اللخمى وانظر ص ١٩٠ ، ١٩٢ .

(٢) الهروى في منازل السائرين ص ١٩٠ — ١٩٢ تحقيق اللخمى .

(٣) المصدر السابق ص ٢٠٨ وما بعدها .

يشواهد العلم . والثالثة معاينة عين الروح وهى التى تعان الحق عيانا محضا . (والأرواح هنا مقامها فهى إنما ظهرت وأكرمت بالبقاء لتناغى سناء الحضرة ، وتشاهد بهاء العزة) .
ولاشك أن الهروى فى الفقرة الأخيرة يدفع التهمة التى وجهت إليه من ابن تيمية . وتبدو لنا ملاحظة أن ذكرها اللخمى فى دقة حين قال : (إن الإبصار هنا ليس بنفس العين المحسوسة ، وإنما بالمعنى الذى يخلقه الحق فيها فتدرك به ، وكذلك القلب يدرك بمعنى يخلقه الحق فيه ، وكذلك الروح التى هى فى النهاية تعان الحق عيانا محضا كما يقول الهروى . والهروى فى مقام البسط بعد القبض ، أو الصحو بعد السكر يؤكد أن الصحو قوة لأنه (مقام صاعد عن الانتظار) . وإذا كانت هناك حيرة ، فهى ليست حيرة الشبهة ، بل الحيرة فى مشاهدة نور العزة . وإذا كان السكر فإنما هو فى الحق كما يقول : (فالسكران فى الطلب للحق والصاحى بوجود الحق) . فإذا مضينا مع الهروى ^(١) فى مقام الاتصال ، فإننا نجد من جديد يؤكد ربطه الوثيق لمقام الفناء والجمع حيث يوضح لنا أنهما هيئة سلبية وإيجابية لحقيقة واحدة .

ويصل بنا الهروى من هذا إلى نظريته فى المعرفة ^(٢) التى هى عنده (إحاطة بعين الشئ كما هو) ، وهى عنده ثلاث درجات ، واخلق فيها ثلاث فرق : الدرجة الأولى معرفة الصفات والنعوت . والثانية معرفة الذات مع إسقاط التفريق بين الصفات والذات . والثالثة معرفة مستغرقة فى بحر التعريف لا يوصل إليها الاستدلال ، ولا يدل عليها شاهد . وهى على ثلاثة أركان : مشاهدة القرب ، والصعود عن العلم ، ومطالعة الجمع وهى معرفة خاصة بالخاصة . أما الدرجة الأولى من المعرفة لدى الهروى فهى معرفة الصفات والنعوت . ومعنى ذلك عنده التفرقة بين صفات الذات كالعلم والإرادة والقدرة القديمات له سبحانه وتعالى) ، وبين صفات الفعل كالخالق والرازق والمعطى والمانع .

(١) المصدر السابق ص ٢٠٨ وما بعدها .

(٢) المصدر السابق ص ٢١٣ وما بعدها .

فإنها نُعُوتٌ بأفعاله تعالى ، وإن كان سبحانه لم يزل منعوتاً بها من حيث كان متكلاً واصفاً نفسه في كتابه بكونه خالقاً رازقاً ، وكلامه قديماً ، وإن كان الفعل والخلق والرزق في الأزل محالاً . (وهذه الأسماء جميعها قد وردت بها الشريعة في الكتاب والسنة كالعالم والقادر والمريد والحي وغيرها من صفات الذات ، وكذلك الخالق والرازق ونحوها من أسماء الأفعال . فإن أهل التحقيق لا يسمون الحق سبحانه بنعت من صفات الكمال إلا بما سمي به نفسه على لسان نبيه عليه السلام) . وهذه المعرفة الأولية ثلاث أركان عند الهروى (أحدها إثبات الصفة باسمها من غير تشبيه ، ونفى التشبيه عنها من غير تعطيل ، والإيلاس من إدراك كنهها ، وابتغاء تأويلها) والهروى في هذا يردُّ على نُقَاتِ الصفات ، وعلى من أثبتوها حادثاً ، كما ذهب إليه بعض المعتزلة في الإرادة والعلم . فإثباتها قادمة يجمع الرد عليها ، وفيه تنزيه الصفات القديمة عن إدراك حقائقها ، والإحاطة بكيفية تعلقها بمعقولاتها وهو بحر لا ساحل له ، ولا سبيل إلى خوضه فضلاً عن التعمق فيه . وأما الدرجة الثانية^(١) من المعرفة لدى فلسفة الهروى فهي معرفة الذات مع إسقاط التفريق بين الصفات والذات . وهي عنده (تنبت بعلم الجمع ، وتصفو في ميدان الفناء ، وتستكمل بعين البقاء ، وتشارف عين الجمع) ومعنى هذا لدى الهروى : صعود عن الدرجة العامة التي قبلها ، التي هي معرفة الصفات والنعوت ، لأن تلك الدرجة نظر في الصفات ، وهذه اقتصار على الذات ، (وإن كانت الذات لا تخلو من الصفات ، والصفات قائمة بالذات ، ولا نقول هي أغيار الذات لاستحالة المفارقة ، وحقيقة الغَيْرِين ما تجوز مفارقة أحدهما الثاني ، وإنما ترجحت هذه الدرجة من حيث رفقة همة العارف وجمعها على الحق تعالى) .

وأما الدرجة الثالثة^(٢) من المعرفة لدى فلسفة الهروى وهي المعرفة المستغرقة في بحر

(١) المصدر السابق للخمى في منازل السائرين للهروى ص ٢٠٨ - ٢١٥ القاشانى ص ٢٦٤ - ٢٦٨ .

(١) المصدر السابق للخمى في منازل السائرين للهروى ص ٢٠٨ - ٢١٥ القاشانى ص ٢٦٤ -

التعريف ، فهي أعلى مما قبلها ، (لأن ما قبلها معرفة متعلقة بالوسائل والشواهد طمعا في الوصول إلى بلوغ المأمول) . (وهذه معرفة في عين المقصود غالبية على أحوال العارفين وطاقاتهم . قد استغرق من بَلَّغَه الحق إليها في إدراكه لما هو فيه ، حتى غاب عن مطالبه وأسباب قرينه شغلا بمعرفته وموجوده) . فهي في حالة معرف عارف مكشوف له كاشف ، وإن كانت أركانه ثلاثة : (مشاهدة القرب ، والصعود عن العلم ، ومطالعة الجمع) ، لأن صاحب هذا المقام مشاهد للقرب صاعد عن العلم لغلبة حال الجمع التي هي رؤية الواحد خاصة .

من كل هذا نرى فلسفة الفناء^(١) لدى الهروى واضحة . فالفناء لدى فلسفته ذهاب عن العالم إذ (كل من عليها فان) ، ويبقى وجه ربك ، أى لا يبقى في القلب سواه ، وهو لديه كما وضحه ابن القيم فيما ذكرناه حسب نص الهروى (اضمحلال مادون الحق علما ثم جحدا ثم حقا) وهو يَمُرُّ بنا الفناء إلى البقاء ، فيؤكد في فلسفته للبقاء بأن البقاء (اسم لما بقي قائما بعد فناء الشواهد وسقوطها) . وهو ثلاث درجات : الأولى بقاء المعلوم بعد سقوط العلم عينا لاعلاما . الثانية بقاء المشهود بعد سقوط الشهود وجودا لانعتا . الثالثة بقاء مالم يزل حقا بإسقاط مالم يكن محوا . وهنا يتم التحقيق الذى هو (تلخيص مصحوبك من الحق ، ثم بالحق ، ثم فى الحق) . أما تلخيص مصحوبك من الحق ، فان معناه أن لا يخالج علمك علمه . وأما بالحق فأن لا ينازع شهودك شهوده . وأما فى الحق (فأنْ يُنَايِمَ رسمك سبقه فتسقط الشهادات ، وتبطل العبارات ، وتفتى الإشارات ...) ويصل بنا الهروى^(٢) إلى فلسفته للتوحيد حيث المراد (حاضر مع الحق ، غائب عن غيره ، متصرف بأمره) .

والتوحيد فى فلسفة الهروى هو السكّال الذى لا كمال بعده ، بمعنى أنه قد شهد الله

(١) المصدر السابق للخمى فى منازل السائرين للهروى ص ٢٠٨ - ٢١٥ القاشانى ص ٢٦٤ - ٢٦٨ .

(٢) المصدر السابق للخمى ص ٢٢٥ - ٢٢٧ .

أنه لا إله إلا هو) . والهروى هنا يقظ تمام اليقظة في نفيه كل صيغ الحلول أو الاتحاد أو الامتزاج أو وحدة الوجود التي وصلت بشهادة التوحيد في المدارس المنفصلة إلى معنى أن لا موجود إلا الله ، تخالفت المنهج الإسلامى . الهروى يؤكد أن معنى الإشارة بالآية (شهد الله أنه لا إله إلا هو) (أن الحق سبحانه هو الشاهد لنفسه بالوحدانية ، وأن من ينطق بلسان التوحيد لا إله إلا أنت أولاً إله إلا هو ، فهو يعرف التوحيد ويصححه في نفسه ، ولكن من ادعاه حالا ، أو نسبته لنفسه مقاما ، فدعواه غير مقبولة) .

والتوحيد لدى فلسفة الهروى ثلاثة وجوه (الوجه الأول : توحيد العامة الذى يصح بالقواعد ، الوجه الثانى توحيد الخاصة وهو الذى يثبت بالحقائق . الوجه الثالث : توحيد قائم بالقدم وهو توحيد خاصة الخاصة) .

أما توحيد العامة فطريقه لدى الهروى المعرفة الاستدلالية بالنظر والفكر وبراهين العقل ، وهو الذى يصح بالشواهد . والشواهد هى الألوان والمصنوعات ، وتدل وجودها على مكون صانع . وأما توحيد الخاصة المتوسطين ، فهو الذى يثبت بمعاينة حقائق المكاشفة والمشاهدة والمعاينة والحياة والقبض والبسط والسكر والصحو والاتصال والانفصال . وأما توحيد خاصة الخاصة فهو التوحيد القائم بالقدم . ومعناه توحيد الحق لنفسه أزلا وبأبداً كما شهد الله أنه لا إله إلا هو . . . وقيامه بالقدم أزليته ، وامتناع قيامه بالحدث ، وإلا كان مثبتاً للغير فلم يكن توحيداً ، وأهل هذا المقام هم خاصة الخاصة فى نهاية مقامات المعرفة الصاعدة لجوهر التوحيد الحقيقى . يقول الهروى (و إلى هذا التوحيد شَخَصَ أهل الرياضات والمجاهدات وأرباب الأحوال والمقامات ، وله قَصْدَ أهل التعظيم ، وإياه عنى المتكلمون فى عين الجمع ، وعليه تصطلم الإشارات ، ثم لم ينطق عنه لسان ولم تشر إليه عبارة) (وهو إسقاط الحديث عن القلب ذكراً ، وإثبات القدم فى القلب وجوداً^(١)) ... ونعود فنقول إن الهروى لم يفلسف التوحيد ليدعو إلى الاستغراق والتلاشى ؛

(١) المصدر السابق للهروى : المنازل تحقيق اللخمى ص ٢٢٥ - ٢٢٧ تحقيق القاشانى

بل ليعود إلى واقع الأرض ليستكمل رسالته كوارث لعلوم الأنبياء وتشريعهم على الأرض.. من هنا كانت فلسفة التصوف لديه أقرب إلى التصوف السني . ولهذا كان لابد أن نتعرف على فلسفته في معنى التوكل والعمل والتفويض والفتوة وصلة نظريته في المعرفة بنظريته في المحبة لنعود معه في النهاية وهو يؤكّد معنى التوحيد الحقيقي .

ونبدأ أولاً بدراسة نظريته في التوكل والتفويض والعمل فنجدّه يضع مذهباً متكاملًا لما فلسفه في الدوائر السنية الإمام الغزالي ، وما قدّمه فيها خاصة ابن عطاء الله السكندر (ت ٥٧٠ هـ) في نظريته عن إسقاط التدبير كما سنرى .

يقول الهروي^(١) (التوكل كلمة الأمر كله إلى مالكه ، والتعويل على وكالته وهو من أصعب منازل العامة عليهم ، وأوهى^(٢) السبل عند الخاصة ، لأن الحق قد وكلّ الأمور كلها إلى نفسه ، وأيا أس العالم من ملك شيء منها . وهو على ثلاث درجات : (١) التوكل مع الطلب ومعاطاة السبب على نية شغل النفس ونفع الخلق وترك الدعوى . (٢) التوكل مع إسقاط الطلب وغض العين عن السبب اجتهدا في تصحيح التوكل ، وتفرغا إلى حفظ الواجبات مع التسبب للرزق بوجه من الوجوه للمكاسب كالصناعة والتجارة (٣) التوكل مع معرفة علل التوكل النازعة إلى الخلاص من علة التوكل) . وهو أن تعلم أن ملكة الحق تعالى للأشياء ملكة عزّة لا يشاركه فيها مشارك فيكل شركته إليه ، فإن من ضرورة العبودية أن يعلم العبد أن الحق هو مالك الأشياء كلها وحده) . والغاية القصوى من المقام الثالث (الأسمى) لدى الهروي . أن التوكل هنا هو شهود الأفعال كلها من الله ، وصورته صورة المتوكل مع أنه يعرف علل التوكل بالمعنى المذكور في الدرجتين السابقتين ، بأن يجعل المتوكل الله سبحانه وتعالى وكيله في أموره وليس له من الأمر شيء ، فالأمر كله لله : (فلا معنى للتوكل ، ففي التوكل نسبة الأمر إلى الغير ونسبة الجعل إلى نفسه) (والوكالة

(١) الهروي تحقيق الاغمي ص ٦٩ القاشاني ٧٦ - ٧٩ .

(٢) في نسخة أخرى (أوهن) بدلا من أوهى .

إلى الحق ، وكلها علل معرفتها نازعة أى جاذبة له إلى الخلاص من علة التوكل ، فلا يكون هو متوكلاً بالحقيقة ، بل صاحب مقام فوق التوكل بقطع النظر عن الأسباب فقط) .

أما التفويض^(١) فهو أوسع من التوكل ، لأن التوكل عند الهوى بعد وقوع السبب ، والتفويض قبل وقوعه وبعده . (وهو عين الاستسلام ، والتوكل شعبة منه) (وأفوض أمري إلى الله^(٢) . وهو على ثلاث درجات : (١) أن يُعلم أن العبد لا يملك قبل عمله استطاعة فلا يأمن من مكر ، ولا ييأس من معونة ، ولا يعول على ذية) . وهذه الدرجة تعنى أن القوة لله جميعاً . فكيف يملك العبد الاستطاعة قبل إقدار الله تعالى إياه على العمل ، ولا حول ولا قوة إلا به ؟ وكيف يأمن من لا يتحرك بتحريكه من أن يكرهه فلا يحركه ، وكيف ييأس من معونته في التحريك من يرى أنه الرحيم المقتدر الجواد الفياض ، وقد سمع قوله (لا تقنطوا من رحمة الله) (ولا تيأسوا من روح الله . إنه لا ييأس من روح الله إلا القوم الكافرون) ؟ وكيف يعتمد على نيته وهو يعلم أن الله يحول بين المرء وقلبه ؟ وكيف يقدر دوام قصده ونيته على الفعل ، وهو يعتقد أن مثل القلب كريحة في فلاة تقلبها الريح ؟ (٢) (معاينة الاضطرار فلا يرى عملاً منجياً ، ولا ذنباً مهلكاً ، ولا سبباً حاملاً) وهذا معناه عدم الاختيار ، وانتفاء الافتقار ، فلا يرى لسعيه أثراً ، ولا لغير الله تأثيراً فلا نجاة إلا برحمته ، ولا هلاك إلا بنقمته . له الحكم والأمر ، فلا عمل ينجي ، ولا ذنب يشقى ، ولا سبب يحمل أحداً على فعل ، فإنه هو الحامل والفاعل ، فلا يقف مع السبب بل يكون مع السبب .

(٣) شهودك انفراد الحق بملك الحركة والسكون والقبض والبسط ، ومعرفة بتصرف التفرقة والجمع) .

(١) المصدر السابق تحقيق اللخمى من ٦٩ ، الفاشانى من ٧٦ ، ٧٩ .

(٢) آية ٤٤ من غافر (٤٠) .

أما فلسفة الهروى للفتوة ^(١) فهي امتداد متطور لفلسفة أهل الملامة فيها ، ولكن على تفاؤل . والهروى يرى في الآية الكريمة (إنهم فتية آمنوا بربهم وزدناهم هدى) ^(٢) التفاتاً إلى القوة التي هي عنده (اسم لمقام القلب الصافي عن صفات النفس) وذلك الصفاء هو زيادة الهدى بعد الإيمان . ولهذا لما سأل موسى عليه السلام ربه عن الفتوة قال أن ترد نفسك إلى طاهرة كما قبلتها منى طاهرة والفتوة أن لا تشهد لك فضلاً ، ولا ترى لك حقاً وهي ثلاث : —

١ — أن تترك الخصومة ، وتتغافل عن الزلة وتنسى الأذية .

٢ — أن تقرب من يعصيك ، وتكرم من يؤذيك ، وتعتذر إلى من يجنى عليك سماحاً لا كظماً ، وبراحاً لا مصابرة .

٣ — ألا تتعلق في المسير بدليل ، ولا تشوب إجابتك بعوض ، ولا تتقف في شهودك على رسم .

ولما كان المقام الثالث في كل منزل من منازل السائرین مقام شهود لمعرفة المراد الذي صار مراداً بعد أن كان مريداً ، فإن الهروى يؤكد في هذا المقام أن العقل لا مكان له هنا من نظر أو استدلال في كشف المعرفة (فإن من طلب نور الحقيقة على قدم الاستدلال (النظر العقلي) لم تحل له دعوى الفتوة ، وكان كمن يطلب الشمس بالسراج) . والهروى هنا يعطى فكرة ممتازة لما فلسفه الغزالي السني في المعرفة الدينية كما سنرى في مكانه ، وهو ما رآه الهروى في فتوة المعرفة لما فوق العقل وحدوده وقدرته . ومن هنا ندرك نظريته في المعرفة .

والفتوة كما فلسفها الهروى تصل الواصل باليقين . واليقين عنده ثلاث درجات (١) علم اليقين وهو قبول مآظهر من الحق ، وقبول ما غاب للحق ، والوقوف على مقام

(١) اللخمى ٩٩ الفاشاني ١٠٨ ، ١٠٩ ، ١٢٢ .

(٢) آية ١٣ من سورة الكهف ١٨ .

بالحق . أما ما ظهر من الحق من علم اليقين فهو خاص بما جاءت الرسل ، وأما ما غاب للحق فهو خاص بالدار الآخرة . وأما ما قام بالحق فهو ما يخص الكشف الصورى كالمنامات الصادقة وخوارق العادات والإخبار بالمغيبات .

(٢) عين اليقين (وهو الغنى بالاستدراك عن الاستدلال) وعن الخبرة بالعيان ، وخرق الشهود حجاب العلم) . وهذا معناه العودة إلى الفطرة الأولى لشهود حقائق الأشياء فيها . ودرجة عين اليقين لا مدخل فيه لدى الهروى للاستدلال أو النقل كما فى درجه علم اليقين . وهذا هو معنى الغنى بالاستدراك عن الاستدلال ، أى بالادراك والكشف عن الاستدلال والنقل ، وهو معنى الغنى عن الخبر بالعيان أيضاً . أما معنى (خرق الشهود حجاب العلم) : فإن الهروى يؤكد هنا أن العلم بالشئ لا يشترط حضور الشئ ، فقد تكون بالغيبة عنه ، ولكن شهود الشئ يشترط ويحتم حضوره ومعاينته (وعيان حجاب العلم شهود الشئ بعينه لا بصورة زائدة مطابقة للشئ) .

(٣) حق اليقين : وهو (إسفار صبح الكشف ، ثم الخلاص من كلفة اليقين ، ثم الفناء فى حق اليقين) . وفى هذا المقام الاخير من اليقين يؤدى الهروى معنى التحقيق بحقيقة العلم علم الحق عن طريق الفناء عن رسمه وعلمه فى الحقيقة . وهو هنا يستشهد بقول ينسبه لأمير المؤمنين الإمام على رضى الله عليه يقول فيه عن بيان الحقيقة : إنها نور يشرق من صبح الأزل فيلوح على هياكل التوحيد آثاره . والهروى يقصد بالخلاص من كلفة اليقين أنقال الصفات وتوابعها حتى يصل فى النهاية إلى الفناء فى حق اليقين بعد سقوط الرسوم كلية (فلا يبقى عين ولا أثر) . وهنا نصل إلى صلب نظريته فى المعرفة فنجد إن الهروى فى فلسفته لمعرفة المراد^(١) لا يتركنا دون أن يوضح لنا فى نظريته الفرق بين العقل الذى نعرف ، والبصيرة التى هى فوق العقل ، أو هى العقل المنور كما يقول فى مصطلحه الفلسفى ، لأن البصيرة التى ترتبط بما فوق حدود العقل (هى التى

تفجر المعرفة ، وتثبت الإشارة وتنبت الفراسة بدليل قول الله (قل هذه سبيلي أدعو إلى الله على بصيرة أنا ومن اتبعني) ، وبدليل قول الله (إن في ذلك لآيات للمتوسمين) . ويستفيض الهروى فيميز لنا بين المعرفة والعلم بعد أن يسوق لنا دليل القرآن في البداية . يقول الهروى ^(١) . قال الله سبحانه وتعالى (وإذا سمعوا ما أنزل على الرسول ترى أعينهم تفيض من الدمع حزنا مما عرفوا من الحق) . ويقول الهروى إن المعرفة هي إحاطة بعين الشيء كما هو أى بإدراك حقيقة الشيء بذاته وصفاته على ما هو بعينه لا بصورة زائدة مثله .

ومن هنا كانت المعرفة غير العلم ، لأن المعرفة ذوق ، والعلم حجاب ، والمعرفة ليست غير اتحاد العارف بالمعروف ، (فلا يعرف الشيء إلا بما فيك منه ، وما فيه منك) .

والمعرفة على درجات ثلاث (١) معرفة الصفات والنعوت ، وهي معرفة العوام . (٢) معرفة الذات مع إسقاط التفريق بين الصفات والذات ، وهي التي تثبت بعلم الجمع وتصفو في ميدان الفناء ، وتتكمل غايتها بعلم البقاء . والهروى لشدة حذره كما ذكرناه من قبل - يؤكد أن المعرفة لا تتم إلا بعلم البقاء لا بعين الفناء . وليس هذا فقط ، فهو يصل نظريته في المعرفة لدى علم البقاء بعالم العبودية الخالصة لله ، فينفى كل ما اتهم به حتى من شيعته وعلى رأسهم الإمام الكبير ابن تيمية مما ذكرناه .

الهروى في ربطه مقام العبادة ^(٢) بالمعرفة يضع أمامنا الدليل القرآني (كعادته) . يقول الهروى (قال الله سبحانه وتعالى) : [وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون ^(٣)] . ويصل من وراء ذلك مباشرة إلى ربط العبادة بالمعرفة ، ثم تفسير العبادة ذاتها بالمعرفة ؛ فالله سبحانه وتعالى خلق الجن والإنس ليعرفوه عبر العبادة ، وليزدادوا

(١) المصدر السابق الفاشاني ١٣٦ ، ٢٤٦ ، ٢٥٠ .

(٢) المصدر السابق اللخمي ص ٢٠٨ .

(٣) آية ٥٦ من سورة النازيات .

معرفة به في صدق هذه العبادة ، وليؤكّدوا يقين هذه المعرفة في إثباتهم الحق على كل شيء ، وإسقاطهم كل شيء عدا الحق وعبادته ومعرفته خلال عبادته . ولما كانت روح العبادة (إثبات الحق) ، ومحبة الصادقة (تعلقه المتصل سعيًا وراء شهوده ، وشهود معرفته ، وتعلقه بذلك الشهود) فما نظرية المحبة المتعلقة تعلقًا متصلًا بشهود معرفته ، وما صلة المحبة بالمعرفة ؟ إن الهروي^(١) يبدأ حديثه الفلسفي عن المحبة بقول الله « مَنْ يَزِدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِيَ اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ »^(٢) ؛ فيؤكّد أن الدين هو المحبة ، والارتداد عن الدين فقدّانٌ للمحبة ، ثم يعود فيقول في دقة الصوفي الفيلسوف (والمحبة هي سمة الطائفة ، وعنوان الطريقة ، ومقعد النسبة ، ثم يمضي في التحليل والتفتيت فيقول : (وهي تعلق القلب بين الهمة والأنس في البذل والمنع ، وهي أول أودية الفناء ، والعقبة التي يُنْجَدَرُ منها على منازل الحو ، وهي آخر منزل يلقى فيه مقدمة العامة ساقية الخاصة ، ومادونها أغراض لأغراض) . ثم يفصل الهروي في درجاتها فيقول : وهي ثلاث درجات :

(١) محبة تقطع الوسوس ، وتلذ الخدمة ، وتسلي عن المصائب ، وهي محبة تنبت من مطالعة المنة ، وتثبت باتباع السنة ، وتنمو على الإجابة للفاقة .

(٢) محبة تبعث على إثبات الحق على غيره ، وتلهج اللسان بذكره ، وتعلق القلب بشهوده ، وهي محبة تظهر من مطالعة الصفات ، والنظر في الآيات ، والارتياض بالمقامات .

(٣) محبة خاطفة . تقطع العبارة ، وتدقق الإشارة ، ولا تنتهي بالنعوت . والأخيرة هي المقصودة من طريق المنازل ، وهي طور وراء العقل يهجر نورها العقل (كما يقول مصطلح الهروي) ، ويعزله عن الحكم . فإذا ساءلناه أين برهانها : كان جوابه (ولا برهان عليها إلا وجودها ، وبيّناها شهودها) . (فأعلى درجات الشوق نار أضرمها صفو المحبة فبغضت العيش وسلبت السلاوة ، ولم يُنْهِنْهَا معزٍ دون اللقاء) .

(١) المصدر السابق للهروي : اللخمى ١٤٩ والفاشاني ١٦٨ .

(٢) آية ٥٤ من سورة المائدة .

فإذا مضينا مع الهروى في تحليله للمحبة نجده يحدثنا عن القلق ، قلق الحب . والقلق هو (تحريك الشوق بإسقاط الصبر) وهو مقام موسى عليه السلام ، الذى قال الله فيه على لسانه بلغة القرآن (وعجلت إليك رب لترضى ^(١)) (رَبِّ ارْنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ ^(٢)) وهذه العجلة فيما يرى الهروى قلق الحب المشتاق الصادق فى قلقه وحبه وشوقه ، وهذا القلق العارم كما يقول الهروى (لا يرحم أبداً ، ولا يقبل أمداً ، ولا يبقى أحداً) ، وإنه كذلك لأنه لا يسكن ، حتى يقضى بصاحبه الملهوف إلى الفناء المحض سعياً وراء الشهود ، وهو لا يقبل أمداً أى غاية يسكن عندها ، وحداً من الزمان ينتهى إليه ؛ فإنه حاكم على صاحبه ممسك به ، حتى يهلكه فى المحبوب ، فلا يستطيع أن يحكم عليه ، ويعين له غاية إذ لا نهاية له ؛ حتى يفنيه بالكلية . ولا يبقى أحداً ، لأنه لا يبقى فى الشهود عن شيء أو رسم شيء . والحب الذى سيصير مُراداً بعد أن كان مريداً فيصير محبوباً بعد أن كان محباً يتدرج من حال الوجد ، إلى الدهش ، إلى الهيمن ، إلى الغرق ، إلى الغيبة ، حتى باب التمكن . (لا بساً نور الوجود بالبقاء ، لأن شهود الجمع لا يكون إلا بالفناء المحض الذى هو الفقر المطلق) . والهروى هنا جديد فى وصفه الفناء المحض جسر البقاء بالفقر المطلق الذى يلبسه ثوب البقاء ، أو كما يقول الهروى (ثم رد إلى البقاء بالوجود الحقانى فاستقام لا بساً نور الوجود فى موطن الغيب المطلق ، فلا يعرفه أحد إلا الله ^(٣)) . وهنا يصبح المريد مراداً فى معرفته المتكاملة .

ولما كان التمكن آخر مقام الولاية ونهاية مراتب التدانى فهو بداية مقامات التدرج ، لأنه (وقد رد إلى البقاء ، وخلع عليه الوجود للاصطفاء انشرح صدره بالله ، فشاهد رسوم الخلق فى عين الحقيقة ، فأوتى حقائق المعارف والحكم لتكميل الناس بالأصالة إن كان نبياً ، وإلا فبالخلافة والوارثة إن كان ولياً . . كما أوتى موسى عليه السلام بعد

(١) آية ٨٤ من سورة طه .

(٢) آية ١٤٣ من سورة الإعراف .

(٣) الهروى ص ٢٢١ .

الاصطفاء^(١) (فلما أفاق قال سبحانه تبت إليك وأنا أول المؤمنين . قال يا موسى إني اصطفيتك على الناس برسالاتي وبكلامي ، فخذ ما آتيتك ، وكن من الشاكرين)^(٢) . معنى ذلك عند الهروى (إني تبت مما فرط منى من طلب الرؤية مع بقاء الأنية وأنا أول المؤمنين ، كما أن النبي صلى الله عليه وسلم لما فرغ من سلوكه في مقام (قاب قوسين أو أدنى) رد إلى مقام الخلقية ؛ ليهدي الناس ويعلمهم الكتاب والحكمة ويزكيهم) . وهنا يصل الهروى إلى غاية فلسفته فيقول (وكذلك الولي الوارث) . والهروى واضح تماماً في أنه لا يدعو إلى اتحاد وحلول أو وحدة وجود ، كما دعا إلى ذلك البسطامي في اتحادهم والحلاج في نهاية مذهب حلوه ، وابن عربي في وحدة وجوده . فالهروى يعبر جسر الفناء إلى البقاء مع المراد الذي هو في فلسفته إما أن يكون نبياً كموسى أو محمد صلى الله عليهما وسلم ، وإما أن يكون وارثاً لعلم وحكمة هذين وأمثالهما ، فهو يعتبر الوصول سبيلاً لا غاية . كما فهمتها النظريات المنحرفة لدى الصوفية في الإسلام - سبيلاً لتطبيق رسالة السماء على الأرض . كما أنه يعتبر الوصول صحواً وتطهيراً متصلاً ، وفي الوقت نفسه لا يدعى كما استدعى النظريات المنحرفة بعده بل وقبله لدى مدرسة الحلاج - لا يدعى أن الولي أفضل من النبي ، ولا يدعى أنه سيكمل ما لم يكمل من ولاية موسى عند الطور ، وما لم يكمل من ولاية محمد ليلة المعراج ، كما قال الحلاج مما سنراه في دراساته . لاشك أن الهروى السافى يصحح ويدفع في الوقت نفسه كل الشبهات والتهم التي أقيمت عليه حتى من الإمام السلفي ابن تيمية .

ولما كان الهروى يؤكد أن الولي الوارث لعلوم الأنبياء الحفاظ لسنة سيد المرسلين صلى الله عليه وعالمهم جميعاً - لما كان يؤكد أن الولي المراد قد عاد ويعود دائماً من عملية التطهير المستمرة ، ليؤدي رسالته بعد إفاقة كإفاقة موسى عليه السلام بعد صعق الطور ، وكنزول محمد صلى الله عليه وسلم بعد ليلة المعراج و (مازاغ اليصر وماطغى) ليؤدي

(١) المصدر السابق ص ٢٢١ وما بعدها .

(٢) آية ١٤٣ من سورة الإعراف .

رسالته - لما كان ذلك كذلك في شرعه الوارثة الصوفية كانت الغاية المتصلة هي وصل الخلق بالحق لمعرفة الحق ، وتوحيد الحق . وهذه هي الغاية الأخيرة من فلسفة المروى الصوفي السلفي مفلسف التصوف السلفي . وها نحن قد رأينا أنه لم يخرج عن دائرة أهل السنة في تصوفه الفلسفي إلى أى انحراف يمكن أن يخرج به عن روح المنهج الإسلامى ، وإن كان التصوف السنى قد استكمل ما نقص من فلسفة صوفية لدى السلفية كما سنرى كمال ذلك عند الغزالي .

الفصل الرابع

مكان الامام السلفي ابن تيمية (٦٦١-٧٢٨ هـ)

من التصوف السلفي . . ونظريته في المحبة

قد يكون غريباً لأول مرة في الدراسات الفلسفية والفكرية عامة أن نضع تساؤلاً يقرّب الامام ابن تيمية عدو الصوفية الممتاز من ساحة التصوف عامة ، والتصوف السلفي خاصة ؛ ولكننا سنثبت أنه رغم عدائه للتصوف كاد أن يتصوف ، وكاد أن يكون له نظر ممتاز في التصوف . وسنتحدث عن موقفه من السلف كأحد أئمتهم ، ثم نتحدث عن مكانه من التصوف دون أن ندخل في تفاصيل تخرجنا عن موضوع دراستنا وحدودها .

ولن أفصل هنا مكانه كمجاهد أو فقيه . ولن أفصل إلا يسيراً جداً من مناقشاته للنظريات الصوفية المنحرفة مع الاتحاد أو الحلول أو وحدة الوجود ، وهجومه على مدارس الحلّاج أو ابن عربي في صفوفها المختلفة ؛ فكل هذا سأفعله تماماً لدى كل نظرية ، كما فصلت موقفه من المروى السلفي ، وكل هذا سأفصله لدى كل مناسبة دخل فيها ابن تيمية مجادلاً مناضلاً مصيباً صادقاً ، أو مخطئاً متعسفاً متحاملاً . لهذا سأكتفي في هذا الفصل ببيان مكانه من التصوف السلفي عامة كإمام سلفي ، وسأكتفي أيضاً بمناقشته في نظرية المحبة التي تكاد تدخله في دائرة التصوف السلفي متصوفاً سلفياً ممتازاً أراد أولم يرد .

واقعد وقع ابن تيمية^(١) في محنة مشابهة لمحنة سلفه الإمام ابن حنبل . وقد بدأت هذه المحنة حين أملى ابن تيمية رسالته المعروفة باسم الرسالة الجملوية عام ٦٩٨ هـ ، أجاب بها عن سؤال في الصفات ورد من «حمّة» حول آية الاستواء على العرش ، وما اتصل بها من آيات ،

(١) البداية والنهاية ج ١٤ / ٧ ، ٨ ، ٤٥ ، فوات الوفيات ج ١ / ٥٠ ، ٥١ وانظر طبقات ابن رجب ج ٢ / ٣٩٦ وتاريخ ابن الوردي ج ٢ / ٢٧٩ .

وما تعلق بها من مسائل الصفوف واليد والوجه وهى (الرحمن على العرش استوى)^(١) ،
(وجاء ربك والملك صفا صفا)^(٢) و (يدُ الله فوق أيديهم)^(٣) .

وقد أكد ابن تيمية كسلفي متبع بأن علينا أن نؤمن ونسلم بما جاء فى القرآن من
هذه الصفات ، دون تأويلها ، مع الاعتقاد فى الوقت نفسه بتنزيه الله عن مشابهته لبعض
ما خالق كما ذكر ابن حنبل . ولكن توقف ابن تيمية أوقعه فى شبك التجسيم والتشبيه
فاتهم بأنه مجسم مشبه . وحوكم بأنه قال (إن الله على العرش حقيقة ، وإنه يشار إليه
بالإشارة الحسية ، وإنه يتكلم بحرف وصوت ، وإنه ينزل كما قال ابن تيمية كنزوله هكذا
من فوق منبر الجامع الأكبر فى دمشق . وقد حبس بعد المحاكمة عاما وبضعة أشهر ، ثم
أخرج وأعيد لهجومه العنيف على اتجاهات مدرسة ابن عربى والمتصوفة عامة ، وإنكاره
للتوسل بغير الله ، وتشديده النكير على من يقدم شيئا من شعائر العبادة لغير الله تعالى ،
وعلى من يشد الرحال للطواف حول الصخرة والحجرة النبوية الكريمة . وقد رأى
الحاكمون أن فى ذلك شططا وانتقاصا مشينا للأولياء وتطرفا معيبا إزاء مقام النبى
صلى الله عليه وسلم ومكان أوليائه وورثة علمه ، وقد ظل ابن تيمية بين محاكمة وسجن
حتى توفى فى سجنه عام (٧٢٨ هـ) وترك مؤلفات ضخمة ممتازة كتب بعضها فى سجنه^(٤) .

ابن تيمية كسلفي متبع صريح كل الصراحة فى الاستسلام للنص دون أى تأويل
على الإطلاق ، حتى إنه يرفض التأويل المجازى . ولا شك أن جمود الإمام ابن تيمية عند
سطوح النص اضطره للتسلم بأن الله خلق السماوات والأرض فى ستة أيام بعددها الحدود ،
ثم استوى على العرش ، وذكر الاستواء فى عشرة مواضع . كما اضطر للتسليم الكامل
بمخرج عروج الأشياء إليه أو نزولها منه ، وإلى التسليم الكامل بالحديث المنسوب إلى

(١) آية ٥ من سورة طه .

(٢) آية ٢٢ من سورة الفجر .

(٣) آية ١٠ من سورة الفتح .

(٤) تاريخ ابن الوردى ج ٢ / ٢٧٩ وانظر ابن كثير ج ١٤ / ١٢٣ فى البداية والنهاية وانظر

مجموعة الفتاوى لابن تيمية : بدر الدين الحنبلى ص ٥٥١ القاهرة ١٩٤٩ .

النبي صلى الله عليه وسلم (ألا تأمنونني وأنا أمين من في السماء ؟ وأنه قال للجارية أين الله فقالت في السماء : قال اعتقها فإنها مؤمنة) ، وأنه صرح مراراً بأن الله ينزل إلى سماء الدنيا نزولاً حقيقياً^(١) . وقد أكد الشيخ محمد زاهد الكوثري^(٢) أن ابن تيمية سقط في تيار المقاتلية والكرامية مطالع التصوف السلفي . يقول الكوثري : (إن ابن تيمية قد مضى وراء قولهم إن معبودهم محل الحوادث) . ويقول الكوثري : (ومن المصيبة أن يأخذ ابن تيمية بمثل هذه الفضيحة في صراحة لا مزيد عليها ، ويسكت أهل الشأن عن الرد عليه كما يجب) . (فمذهب ابن تيمية في الاعتقاد على لفه ودورانه وجريه على مراحل : خليط من مذهبي ابن كرام والبريهاري الحشوي^(٣) بنوع من التفلسف بفلسفة (ملكاً اليهودي في الاعتبار)^(٤) ، وخليط من السالمية المندسين بين الحنابلة من الحشوية أتباع أبي الحسن محمد بن أحمد بن سالم البصري وأبيه أبي عبد الله ، وقد أخذ عنهم القول بالتجلى في الصورة ، والقول بأن الله يتلو على لسان كل قارئ ، وأنه تعالى يرى يوم القيامة في صورة آدمي محمدي ، وهم جميعاً يجهرون بالتشبيه والمكان ، وشيخهم (مقاتل ١٥٠هـ) هو صاحب الفتن ببغداد الذي أقعد الرسول عليه السلام في جنب الله كتفه مماساً لكتفه على العرش كما في البدء والتاريخ لمطهر المقدسي) . ويعود الشيخ الكوثري^(٥) فيثور على ابن تيمية ثورة عارمة فيقول . (ومن العجيب أن يقول ابن تيمية . إنه ليس في كتاب

(١) ابن تيمية العقيدة الواسطية ص ٢١ ، ومجموعة الرسائل ج ١ / ١٩٦ . رسالة تفصيل الإجمال فيما يجب لله من صفات السكامل ص ٥٧ دار المنار . وانظر أيضاً لابن تيمية التبيان ٢٢٧ ، ٢٨٢ .
(٢) الاسفراييني : التبصير في الدين ، تحقيق الشيخ زاهد الكوثري ص ١٠٠ وهامش ص ١١٦ ، ١٣٩ .

(٣) البريهارية فريق من الحشوية المنتسبين للكرامية والمقاتلية المجسمة المشبهة ، انظر دائرة المعارف الإسلامية م ٧ / ٣٤٩ ، م ١١ / ٦٩ ، وانظر تحقيق الشيخ الكوثري لكتاب المطلي : التنبيه ص ٩٦ ، ٩٨ ، ١٠٠ ، ومقدمته لابن عساكر : تبين كذب المفتري فيما نسب لأبي الحسن الأشعري ص ١٢ .

(٤) الكوثري يقصد هنا بملك اليهودي صاحب الاعتبار أبي البركات البغدادي .

(٥) الكوثري في تحقيقه الاسفراييني التبصير ص ١٠٠ وهامش ص ١١٦ ، ١٣٩ والـكوثري يشير إلى كتاب ابن زكنون الحنبلي : طي الكواكب الدراري : ظاهرة دمشق ولعله مخطوط هناك .

الله ولا سنة رسوله ولا كلام أحد من الصحابة والتابعين ولا الأَكابر من أتباع التابعين من ذم المشبهة ، وذم التشبيه ، ونفى مذهب التشبيه ونحو ذلك ، وإنما اشتهر ذم هذا من جهة الجهمية . ولا أدري هل يعد أحمد وإسحق والدارامي ونعيما من الجهمية . وهو ينقل نص عبارتهم في التبري من التشبيه ؟ أم يقتاسي قول الله سبحانه وتعالى ليس كمثل شيء ، وقوله (أفمن يخلق كمن لا يخلق)... هكذا يكون من فارق الجماعة). ويعود الشيخ الكوثري^(١) فيؤكد خروج ابن تيمية على أهل السنة والجماعة (في تجويز قيام الحوادث به وحلولها فيه ، وإثبات الجهة له تعالى على التقديرين ، وهذا وذلك خارج عن معتقد أهل الحق) ، (وجهل لقول الله على لسان إبراهيم (لا أحب الآفلين) : فإن إبراهيم بين أن ما جاز عليه تلك الصفات لا يكون خالقاً) . (ولا شك أن ابن تيمية فيما ذكره يحذف كتاب النقص لعثمان بن سعيد السجزي ، ويثبت أردأ ما ينطق به مجسم من إثبات الحركة والثقل والجلوس والمسافة والاستقرار المكاني) . أما ما ذكره ابن تيمية حول الكيفية والكمية الأينية (فهو لم يدر بأن من لا مثل له لا يمكن أن يقال فيه كيف هو ومن لا عدد له لا يقال فيه كم هو ، ومن لا أول له لا يقال مم كان ، ومن لا مكان له لا يقال فيه أين كان . وإذا كان ابن تيمية لم يفهم شيئاً من القرآن عن آيات التنزيه ، فإنه جهل أيضاً ما جاء من أمير المؤمنين علي بن أبي طالب رضي الله عنه حين سئل أين الله فقال إن الذي أين الأين لا يقال له أين . ففيل له كيف الله فقال إن الذي كيف الكيف لا يقال له كيف . وحين سئل ما جهة وجه الله أمر بشمعة فوضعها في أنبوب قصب ، فقال للسائل ما وجه الشمعة ، وبأى جانب مختص . فقال له السائل ليس بمختص جانب دون جانب ، فقال فقيم السؤال إذن ؟ ومعناه إذا جاز أن يكون في المخلوقات شيء لا اختصاص له بجهة دون جهة لم لا يجوز أن يكون الخالق غير مختص بجهة دون جهة . ثم كيف لم يفهم ابن تيمية معنى قول الله (قل هو الله أحد . . الله الصمد . لم يلد ولم يولد ، ولم يكن له كفواً أحد)^(٢) . ومن

(١) ابن تيمية : منهاج السنة ج ٢ ، ٧٥ ، ج ١ ، ٢٦٤ .

(٢) المصدر السابق للشيخ الكوثري .

الذين ثاروا عليه من معاصريه الحافظ الذهبي « ت ٧٤٨ هـ) في رسالته الذهبية إليه ^(١) ..
وقد أخطأ ابن تيمية أيضاً حين اعتبر الحلولية وأصحاب وحدة الوجود تجهماً جديداً جاء
عن الجهمية . ولما كان هذا موضع مناقشة عريضة لدى نظريات الحلاج وابن عربي من
ابن تيمية وغيره فسنناقش فقط هنا وعلى وجه الإجمال ما يمس جانب التصوف السلفي من
هذا المكان نسبة واعتباراً ..

يقول ابن تيمية ^(٢) إن الحلول ووحدة الوجود جاء عن الجهمية ، وعلى صحة نص
الجهمية إن الله بذاته في كل مكان فهذا ليس معناه أن الله يحوى الأجسام أو الأعيان ،
لأن غاية الجهمية التنزية المطلق . ولكن مذهب الحلول ووحدة الوجود في الواقع يمكن
أن يصل إليهما مذهب مقاتل بن سليمان ١٥٠ هـ في نظريته التي تقول إن الله جسم يشبه
المخلوقات ، وسياق المذهب يصل إلى أن الوجود كله جسم واحد ، ويؤدي في النهاية إلى
ظهوره في صورة الآكل والشارب كما ظهر لدى مدرسة الحلاج . وابن تيمية في واقع
الأمر يضع المقدمات الخاطئة ، ثم يصل إلى نتائجها حين رد مثلاً مذهب وحدة الوجود إلى
الأصل المعتزلي الذي يقول : المعدوم شيء ثابت في العدم — ويرد (إن القائلين بهذا
سواء قالوا بأن وجودها خلق الله (كالجبائي) أو هو الله (كابن عربي) — يقولون
إن الماهيات والأعيان غير مجعولة ولا مخلوقة ، وإن وجود كل شيء قدر زائد على ماهيته .
وقد يقولون : الوجود صفة للموجود . ويرى أن هذا يشبه إلى حد ما القائلين بقدوم العالم
أو بقدوم مادة العالم وهيولاه المميزة عن صورته . ولكن ينبغى أن نبين خلافاً هاماً بين
رأى المعتزلة ورأى أصحاب وحدة الوجود ، فبينما يذهب ^(٣) المعتزلة إلى أن المعدوم شيء
ثابت في العدم يذهب أصحاب وحدة الوجود إلى أن المعدوم شيء ثابت في العدم بأنفسها

(١) الحافظ الذهبي : النصيحة الذهبية نشرها الشيخ زاهد الكوثري في كتابه بيان زغل العلم
والطلب ١٠ - ٢٠ / ١٣٤٧ هـ وانظر أيضاً سلامة القضاى : براهين الكتاب والسنة ص ١٧٣ مقدمة
الشيخ الكوثري ١٣٦٦ هـ .

(٢) ابن تيمية الرسائل والمسائل ج ٤ / ٤ ، ٥ .

(٣) انظر الغزالي تهافت الفلاسفة ص ١١٥ القاهرة ١٩٥٥ .

أى قديما ، والحق يقتضى بالخلق لأن وجود الأعيان معتد بالأعيان الثابتة في العدم ، وذلك يقول بالجمع من حيث الوجود ، وبالفارق من حيث الماهية والأعيان . وهذا هو سر القدر عند ابن عربي ، لأن الماهيات لا تقبل إلا ما هو ثابت لها في العدم في أنفسها ، فهي التي أحسنت وأساءت أو حمدت وذمت ، والحق لم يعطها شيئا إلا ما كانت عليه حال العدم . هذا فرق كبير بينه وبين المعتزلة كما ذكرنا . وكذلك هناك فرق كبير بين الجهمية وبينهم لدى الحلول ووحدانية الوجود . إن الجهمية منزهة غاية التنزيه وكذلك المعتزلة ، بينما أصحاب مذهب وحدة الوجود هم إلى التشبيه والتجسيم أقرب ، وإن كانوا يأخذون بالتنزيه ظاهرا^(١) . ويحاول ابن تيمية أن يصل مذهب الاتحاد أيضاً بالجهمية حين ذكر أن الأصل التاريخي للإلهام أو الذوق الصرفي هو الجهمية . يقول ابن تيمية^(٢) (وأما هؤلاء الجهمية الاتحادية فبنوا على أصلهم الفاسد : أن الماء هو الوجود المطلق الثابت لكل موجود ، وصار ما يقع في قلوبهم من الخواطر وإن كانت من وساوس الشيطان — يزعمون أنهم أخذوا ذلك عن الله بلا واسطة ، وأنهم يتكلمون كما كلم موسى بن عمران ، ومنهم من يزعمون أن حالهم أفضل من حال موسى بن عمران عليه السلام لأن موسى سمع الخطاب من الشجرة ، وهم على زعمهم يسمعون الخطاب من وحى ناطق كما يذكر ابن عربي .

(وكل كلام في الوجود كلامه سواء علينا نثره ونظامه) . وأعانهم على ذلك ما اعتقدوه من مذاهب الجهمية واتباعهم الذين يزعمون أن تكليم الله لموسى إنما كان من جنس الإلهام) . ومقارنة ابن تيمية ، كما يرى الدكتور النشار^(٣) من أعجب المقارنات ، فإن ما أراده الجهمية واتباعهم إنما هو إنكار الكلام المادى الذى يصوره التصوف السافى والكلام السافى ، وإن ما أراده الجهمية واتباعهم أيضاً هو إنكار تصور الله في صورة المخلوقات . ويتخبط الإمام ابن تيمية^(٤) هنا تخبطاً كبيراً حين يرى أن إنكار

(١) الدكتور على سامى النشار : نشأة الفكر ض ٢١٨ ، ٢٢٥ .

(٢) ابن تيمية : الرسائل والمسائل ج ٤ ، ٢٤ ، ٢٥ ، ٦٥ ، ٩٢ .

(٣) الدكتور على سامى النشار المصدر السابق ص ٢٢١ .

(٤) ابن تيمية رسائل والمسائل المصدر السابق ج ٤ ص ٦٥ ، ٩٢ .

الجهمية للحجب أدى بصوفية وحدة الوجود إلى القول بأن الإنسان يرى الله في الدنيا (إذا أزال عن عينيه المانع إذ لا حجاب عندهم للرؤية فيفصل عن العبد ، وإنما الحجاب متصل به ؛ فإذا ارتفع شاهد الحق ، وهم لا يشاهدون إلا ما يمثّلونه من الوجود المطلق الذى لا حقيقة له إلا فى أذهانهم ، ومن الوجود الخلق ، فيكون الرب المشهود عندهم هو الذى يخاطبهم فى زعمهم لا وجود له إلا فى أذهانهم أو لا وجود له إلا فى الخلق). ويؤكد ابن تيمية من وراء هذا أن الكلام الذى فيه تجهم هو دهلير لزندقة والتعطيل. وقد غفل ابن تيمية عن حقيقتين: الأولى أثر مدرسة مقاتل والكرامية فى التشبيه والتجسيم. وكل ما حول الصفات والذات والكلام الألهى ، واطراد منهج الجسمة المشبهة إلى الحلول ووحدة الوجود. الثانية جهل أن الجهمية ومن ورائهم المعتزلة ينكرون الحجب المادية التى حاول السلفية المشبهة أن يضعوها بين الإنسان والله فى الوقت الذى ينكر فيه الجهميه والمعتزلة والشيعة المعتدلون أيضاً وأهل السنة إنكاراً رؤىة الله فى الدنيا والآخرة كما فهمها المشبهة الجسمة بمختلف صورها.

من العجيب حقاً أن يدعو ابن تيمية أصحاب وحدة الوجود جهمية مثبتة ثم يقول إنهم نفاة فيقع فى تناقض. غريب. يقول ابن تيمية^(١): (وفرعون هو إمام النفاة ، ولهذا صرح محققو النفاة بأنهم على قوله كما يصرح به الاتحادية من الجهمية من النفاة ، إذ هو الذى أنكر العلو وكذب موسى فيه وأنكر تكليم الله لموسى).

والواقع أن السبب الحقيقى لهجوم ابن تيمية على الجهمية هو أولا تمسك الجهمية بالعقل وتمسكه هو بالسمع أساساً حسب سلفيته. ثانياً: إنكار الجهمية وتابعيهم ومن سلك رأيهم من المعتزلة والشيعة والأشاعرة — إنكارهم تمسك الله فى السياء ، وإنكارهم بالتالى كل دعاوى السلفية فى الاستواء المادى.

ثالثاً : ربط الأشاعرة بالجهمية . والأشاعرة في الواقع ينكرون على جهن إنكارهم للصفات ولاكنهم ينكرون أيضاً كل دعاوى التجسيم والتشبيه بالمفهوم السلفي . وقد حاول ابن تيمية^(١) شططا أن يصل مذهب أهل السنة من الأشاعرة بالجهمية الجبرية كما يقول ، فأثبت أنه لم يدرك الخلاف بين الكسبية والجبرية ولم يدرك أن الكسبية وسط رابط بين الجبرية والاختيار ، بين المجبرة والمعتزلة . أو بين بين كما يقول الإمام جعفر الصادق . إن الكسبية تقول إن الله خالق الفعل ، وإن الإنسان يكتسب فعله من هذا الخالق ، ولهذا كان لا بد من الحل الوسط لا نقاذ قدم العلم الإلهي ، والله يعلم بصيغة الفعل لا بصيغة الأمر — وهذا يسير المذهب مطرداً منسجماً متكامل الأجزاء .

وقد ذكرنا أن ابن تيمية قد وقع في نفس الخطأ مع الهروي الأنصاري (ت ٤٧١هـ) مفلسف التصوف السلفي حين نسب إلى الجبر الجهمي ، وحين نسب خطأ أيضاً إلى الهروي أنه سقط في الفناء الصوفي . وهنا نخطو إلى نظرية ابن تيمية في المحبة لنرى مكانه من التصوف . يرى ابن تيمية^(٢) (أن الله محبة بحتة) يحب ذاته الإلهية ، كما يحب مخلوقاته ، ثم إن مبدأ الحب يسرى بين الخالق والمخلوق ويتبادل ، (بل إن الإسلام إنما أتى لوضع المحبة الآلية كاملة منزهة عن محبة الشريك) . (فالحب لمؤحده) (ومن أحبه وعده بلذة الحب الكبرى ، والنظر إلى وجهه الجميل في الآخرة) . وهنا يتبين لنا دفاع ابن تيمية عن مسألة الرؤية وأنها رؤية حقيقية حسية ، بل يتبين لنا الدافع الأساسي في نزعه التشبيه الذي يسود المذهب السلفي في مختلف دوائره ، والنظرة الحسية التي تناول بها الذات الإلهية ؛ فالله يستوى على عرشه استواءً مادياً في أبهى جمال لدى نظرة ابن تيمية .

ومن هنا كانت لذة الحب الكبرى في التمتع والنظر إلى وجهه الجميل . والإمام ابن تيمية لا يكتفي بهذا في نظريته عن المحبة وثمرتها هذه المحبة ، فهو يستفيض^(٣) متحدثاً عن

(١) ابن تيمية : منهاج السنة ج ٣ / ٢٣ ، ٢٤ وانظر له موافقة صريح المقول ج ١ / ٢٣ .

(٢) ابن تيمية : منهاج السنة ج ٣ / ٩٧ ، ١٠٢ .

(٣) ابن تيمية : منهاج السنة ج ٣ ، ٩٧ ، ١٠٢ / ج ١ / ٢٦٦ .

الجلس الكبير (في المقام المحمود ، وعلى يمين العرش محمد صلى الله عليه وسلم) كلُّ هذا لتحقيق اللذة العظمى . . . لذة النظر إلى وجهه الجميل حيث يقول : وقد ثبت أن التذاذ المؤمنين يوم القيامة بالنظر إلى الله أعظم لذة في الجنة ، ففي صحيح مسلم عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال إذا دخل أهل الجنة الجنة نادى مناد : يا أهل الجنة إن لكم عند الله موعداً يريد أن ينجزكموه فيقولون ما هو . . . ألم يُبَيِّضْ وجوهنا . ويشقل موازيننا ، ويؤيد خلنا الجنة ، ويجيرنا من النار . . . قال فيكشف الحجاب ، فينظرون إليه ، فما أعطاهم شيئاً أحب إليهم من النظر إليه وهو زيادة الحسن حسب النظرة الصوفية العامة . وفي حديث آخر رواه النسائي : « أسألك لذة النظر إلى وجهك ، والشوق إلى لقائك في غير ضراء مضره ، ولا فتنة مضلة » . ونلاحظ أن ابن تيمية لا تعجبه غير نظراته فهو يعيب المنكرين لها ؛ فيقول منكرأ رأى (متصوفة الفلاسفة والنفاة كالفارابي ، وأبي حامد الغزالي) : — (والمنكرون لرؤيته من الجهمية والمعتزلة تنكر هذه اللذة ، وقد يفسرها من يتأول الرؤية بمزيد العلم كاللذة التي في الدنيا بذكره ، لكن تلك أكمل . وهذا قول متصوفة الفلاسفة والنفاة كالفارابي وكأبي حامد الغزالي) وأمثاله فإن ما في كتبه من الأحياء وغيره من لذة النظر إلى وجهه هو بهذا المعنى) .

ويعود ابن تيمية^(١) فيفصل مناقشة آراء غيره مُعْتَرِضاً برأيه داحضاً رأى غيره فيقول فيما يقول : فالفلاسفة تثبت اللذة العقلية ، والفارابي (وأمثاله) يثبت الرؤية لله ويفسرها بهذا المعنى . وهذه اللذة أيضاً ثابتة بعد الموت . لكنهم مقصرون في تحقيقها وأثبتات غيرها من لذات الآخرة كما هو مبسوط في موضعه . وأما أبو المعالي (إمام الحرمين الجويني ت ٤٧٨ هـ) وتابعيه ، وابن عقيل فيمنكرون أن يلتذ أحد بالنظر إليه . وقال أبو المعالي يمكن أن يحصل مع النظر إليه لذة ببعض المخلوقات من الجنة فتكون اللذة مع النظر بذلك المخلوق . وسمع ابن عقيل رجلاً يقول : أسألك لذة النظر إلى وجهك فقال

هب أن له وَجْهًا أفتلتد بالنظر إليه ونحوه) . ويستطرد ابن تيمية فيقول عن ابن عقيل إنه كان فاضلاً ذكياً ، وفي كثير من كلامه مما يوافق المعتزلة والجهمية ، وهذا من ذلك ، (كذلك أبو المعالي (الجويني) بنى هذا على أصل الجهمية الذي وافقهم فيه الأشعرى ، ومن وافقه كالباقلاني أبي يعلى وغيرهما في أن الله لا يحب ذاته . ويزعمون أن الخلاف في ذلك مع الصوفية . وهذا القول من بقايا جهم بن صفوان ، وأول من عُرف في الإسلام أنه أنكر أن الله يحب هو الجهم وشيخه الجعد ، وكذلك أول من أوّل ، وأول من أنكر حقيقة تكليم الله لموسى وغيره . وكان جهم ينفى الصفات والأسماء ، ثم انتقل بعد ذلك إلى المعتزلة وغيرهم فنفوا الصفات دون الأسماء وليس هذا قول أحد من سلف الأمة ، بل كلهم متفقون على أن الله يستحق أن يحب وأى شيء أحق بأن يحب من الله سبحانه بل لا يصلح أن يحب غيره إلا لأجله ، وكل ما يحبه المؤمن من طعام وشراب ولباس وغير ذلك لا ينبغي أن يفعله إلا ليستعين به على عبادته سبحانه المتضمنة محبته) . ولا شك أن ابن تيمية يربط في نظريته الصوفية بين العبادة والمحبة ولكن في صورة أخرى غير تلك الصورة الفلسفية الرائعة التي ربط فيها الهروى فيلسوف التصوف السلفي (فيما ذكرنا) ، في فلسفته للمحبة المرتبطة بالعبادة التي هي المعرفة الحقة .

ابن تيمية يرى أن التلذذ بالطعام والشراب لا ينبغي أن يسعى إليه المؤمن إلا ليستعين به على عبادة الله وحبه ، وهذا جميل ولا شك من ابن تيمية . وأجل منه في رأيه (أن الله خلق الخلق لعبادته وخلق فيهم الشهوات ليتناولوا بها ما يستعينون به على عبادته^(١)) . ولكن ابن تيمية لا يرتفع بنظراته في المحبة والعبادة كما ارتفع بها الهروى في التصوف السلفي في وصوله لنظريته في المعرفة الحقة التي هي جوهر العبادة والتوحيد الحق . ولعل ابن تيمية لم يصل كما وصل الهروى ، لأن ابن تيمية لم يرد أن يكون متصوفاً ، أو لم يرد أن يكون من فلاسفة المتصوفة ، وإن كاد أن يمضي في بدايات ذلك على رغبته لعمق نظريته وسعة أفقه وعلمه — وأقول كاد أن يتفلسف في تصوفه لدى نظريته في المحبة على رغبته

(١) ابن تيمية : المصدر السابق منهاج السنة ج ٣ / ٩٧ — ١٠٢ ، ج ١ / ٢٦٦ .

وإن لم يرد ذلك مثله في ذلك مثل تلميذه الممتاز ابن القيم في نفس النظرية والنظرية^(١)...
المهم أن ابن تيمية يصل المحبة بالعبادة برابط سليم ثم ينتقل بنا ليصل المحبة بالإرادة . ويرى
أنه لا محبة بلا إرادة ، ولا إرادة دون محبة (فالمحبة لازمة للإرادة ، فإذا انتفى اللازم
انتفى الملزوم ، وكذلك المحبة مستلزمة للإرادة فمن أحب شيئاً فلا بد أن يتضمن حبه إياه
إرادة لبعض متعلقاته ، ولهذا كان خَلْقُهُ تعالى لخلوقاته بحكمة) والحكمة مرادة محبوبة ،
فهو خلق ما خلق لمрад محبوب (وهو سبحانه يحب عباده المؤمنين فيريد الإحسان إليهم
وهم يحبونه فيريدون طاعته وعبادته ، ونبينا صاحب لواء الحمد آدم فمن دونه
تحت لوائه ، وهو صاحب المقام المحمود الذي يغبطه الأولون والآخرون فلا تكون عبادة ،
إلا بحب المعبود ، ولا يكون حمد إلا بحب المحمود ، وهو سبحانه المعبود المحمود) .

وإذا كانت ثورة ابن تيمية في عداوته للتصوف الفيلسوف الخارج عن المنهج الإسلامي
ترتبط بثورته الخاصة على ابن عربي ومدرسته التي شغل بها ابن تيمية ، حتى إنه ألف
فيها رسائل عديدة مستفيضة ، فيها نظر ثاقب ، وفيها تلبيس وتحامل أحياناً (كما سنرى
في مناقشاته الخطيرة عند كل مناسبة) فإننا نؤكد أن ابن تيمية في نظريته في المحبة وربطه
المحبة بالعبادة عبادة المعبود ، وربطه العبادة بالحمد المتصل (فلا عبادة إلا بحب المعبود ،
وحمد المحبوب المحمود) — نؤكد أن ابن تيمية حين أراد أن يضرب لنا مثلاً يؤكد لنا
فيه فلسفة الحمد في العبادة قد شارك ابن عربي ، وكان أصدق من مشارك كسند صوفي ،
فإذا كان ابن تيمية لم يشر إلى ذلك ، فإننا نشير إليه توكيداً لهذا التأثير وهذه المشاركة .
يقول ابن تيمية (إن أول وصف الفاتحة حمده ، وآخره عبادته) ، ثم يمضي ابن تيمية فيذكر
حديث القسمة (يقول الله تبارك وتعالى : قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين ، فنصفها
لي ونصفها لعبدي ، ولعبدي ما سأل ، يقول العبد بسم الله الرحمن الرحيم . يقول الله : ذكرني
عبدي . . يقول : الحمد لله رب العالمين . يقول الله : حمدني عبدي . يقول العبد : الرحمن

الرحيم . يقول الله أثني على عبدي . يقول العبد مالك يوم الدين . يقول الله تجددني عبدي
فوض إليّ عبدي . . يقول العبد : إياك نعبد وإياك نستعين . يقول الله : هذه بيني
وبين عبدي ولعبدى ما سأل . يقول العبد : اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين أنعمت
عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين . يقول الله فهؤلاء لعبدى ولعبدى ما سأل ...
وحين يقول ابن تيمية (الأول حمد ، والآخر عبادة^(١)) يقول ابن عربي « كما سنرى »
(نخلص هؤلاء لعبده كما خلاص الأول له ، ثم ينحرف ابن عربي فيقول والصلاة منا
ومنه ، والأمر مشترك^(٢)) .

وكما فاسف ابن عربي الصلاة في حدود منهجه المشترك بينه وبين الله دون تمايز
(كما سنرى) ، فقد سلك ابن تيمية مسلكه السلفي الذي يصل به في النهاية إلى اللذة
الكبرى لذة الرؤية التي هي أعظم لذة . ثم يصل في النهاية أيضاً إلى الهجوم على من
أنكروا أن الله يحب أو يحب ويركز هجومه على الأشاعرة ويصلهم بالجهمية في هذا .
وقد ناقش الدكتور على سامي النشار^(٣) هذه النقطة مناقشة دقيقة وصل فيها إلى
أن ابن تيمية يتخبط تخبطاً شديداً . فهو يتهم الأشعرى والأشاعرة بأنهم ينكرون أن الله
يحب ذاته ، ولكن الأشاعرة تفكر تشبيهه وتجسيم السلفية أشد الإنكار ، وتهاجم أقوال
الصوفية المنحرفين الذين يرون أن الله كنز خفي راعه بهائوه وجماله فأحب أن يعرف
ففاض فصدر عنه الخلق . ومعنى إنكار الإشاعرة محبة الله لذاته إنكار التجسيم والتشبيه
الذي فاض في المدارس الحشوية والسلفية عن غلاة الشيعة المجمسة ، وظهرت آثاره واضحة
من البداية في المدرسة المقاتلية الكرامية السالمية فيما فصلناه لدى بدايات التصوف
السلفي ومتوسطاته^(٤) .

(١) المصدر السابق لابن تيمية ج ٣ / ٩٧ ، ١٠٢ منهاج السنة .

(٢) ابن عربي فصوص الحسم نشر وتحقيق الأستاذ الدكتور أبو العلا عفيفي ص ٢٢٢ ، ٢٢٣ .

(٣) الدكتور على سامي النشار : نشأة الفكر ٢٥١ .

(٤) ابن حزم : الفصل ج ٢ / ١١٢ وانظر الشهرستاني : الملل والنحل ج ١ / ١٢٤ .

أما الأشاعرة فقد ذهبوا حقا إلى تأويل المحبة بالمشيئة ، ولكنهم لم يفكروا مطلقا كما زعم ابن تيمية محبة الله للناس ومحبة الناس له . أما أن الغزالي قد أنكر لذة النظر إلى الله فهذا ما لم يرد عنه نص له في أي كتاب فالغزالي رجل أشعري المعتقد دافع عنه أجمل دفاع . وهو يؤمن بإمكان النظر إلى الله في الآخرة بدليل (وجوه يؤمّن ناضرة إلى ربها ناظرة) . وقد التزم شيخ الأشاعرة أبو الحسن الأشعري ذلك ، ولكن المذهب الذي يمثله الأشعري ويفلسفه الغزالي ينكر اللذة الحسية المتفشية في كتابات ابن تيمية والسلفية عامة ، ويرى أن لذة الرؤية لدى المذهب السني هي لذة التأمل في الله لجماله وبهائه لا مجرد شعور حسّي كما هو لب المذهب السلفي والتصوف السلفي . وهنا نصل إلى حديثنا عن التصوف السني وفلسفة التصوف السني .

الباب الثالث

فلسفة التصوف السني

الفصل الأول

بدايات الطريق

قبل أن أدخل في عرض ودارسة فلسفة التصوف السني في بذورها الأولى ، حتى تطورها الأخير لدى الغزالي (ت ٥٠٥ هـ) ومدرسته خلال دراساتي لنماذج رواده وأفكارهم ، يهمني أن أحدد ثلاث حركات ضخمة لفلسفة التصوف السني . أما الأولى ، فتتبلور لدى مدرسة الحاسبي (ت ٢٤٣ هـ) كرد فعل للتيار السلفي ونتأجه مع المدرسة المقاتلية (مقاتل بن سليمان ت ١٥٠ هـ) وتلاميذها الكرامية (محمد بن كرام ٢٥٥ هـ) ، والسالمية أتباع أبي عبد الله سالم البصري (ت ٢٧٩ هـ) ، وحشوية السلفية ، وكرد فعل للرواسب الخبيثة التي خلفها الغلو الشيعي والسلفي معاً في مدرسة ما قبل البسطامي (ت ٢٦١ هـ) .

وأما الثانية فتتبلور لدى مدرسة الجنيد (ت ٢٩٧ هـ) كرد فعل لرواسب مدرسة البسطامي وتيار مدرسة الخلاص (ت ٣٠٩ هـ) .

وأما الثالثة فتتبلور لدى الغزالي (ت ٥٠٥ هـ) حصن التصوف السني ، وفيلسوف المعرفة الدينية على الإطلاق . ولدى مدرسته الممتدة في المدرسة الشاذلية كرد فعل متصل لمدارس الخلاص وابن عربي ، ولمدارس التصوف السلفي عامة .

فإذا ذكرنا أن الإمام أحمد بن حنبل (ت ٢٤١ هـ) القطب الأكبر للسلفية قد هاجم الاتجاه الأساسي للتصوف السني لدى الحاسبي (ت ٢٤٣ هـ) رغم زهد ابن حنبل ، وأن هذا هو ما حدث مع ابن تيمية الذي كاد أن يكون متصوفاً كما رأينا — رغم عدائه الممتاز للصوفية — إذا ذكرنا هذا — كان لا بد لنا من إشارة عابرة تحدد حقيقة الموقف بين السلفية والسنية دون أية تفاصيل قد تخرجنا عن موضوعنا . وحسبي أن أقول إن

«الأشاعرة أو أهل السنة منذ عهدهم الأول مع المحاسبي هم الذين حصنوا المذهب السلفي الحقيقي بالعقل والمنطق، وأبعدوا عن ساحة التصوف منطق التجسيم السلفي والشيعة في جانبيهما المتغالين غلوا شديدا، كما نفخوا روح الإيمان في صلابة وشكليات العبادات وللعمالات بوقوفهم موقف الوسط الرابط بين تطرف المعتزلة وغلو السلفية.

المهم أن رواد السنة الأوائل وقفوا منذ البداية أمام الغنوص الشرقي والغربي موقف العداء لتمسكهم بالروح الإسلامي الذي لم ينكر التنسك أو التصوف المتطور عنه على أساس منه، وبجهد صادق من رواده الذين وجدوا أن القرآن كما وضع لهم الشريعة وضع لهم الميثاقين بما ووضعت لهم معاني التصوف الرقيقة وبخاصة النفسية منها. وعلى الرغم من عنف التيارات الغنوصية التي هبت تياراتها خلال الفتن الإسلامية في عصر الضعف السياسي لسلطان الدين، فإن التصوف السني مضى في طريقه ينكر الانحراف عن عقيدة التوحيد البسيطة بأن « لا إله إلا الله » إلى عقيدة وحدة الوجود المركبة بأن « لا موجود إلا الله »^(١). ومنذ البداية حرص التصوف في تطوره على منهجه حتى أدى رسالته وحصنها لدى رائدها الغزالي الذي هو في الواقع الحارس والحصن لروح المنهج الإسلامي، الذي يفيد الحقيقة بالشريعة، ويؤيد الشريعة بالحقيقة على استواء السر والعلن وتوكيد الباطن في الظاهر.

ولقد وصلنا فيما سبق من دراساتنا في الباب الأول والثاني إلى حقيقة هامة ضمن ما وصلنا إليه من حقائق متعددة — تلك الحقيقة هي أن التشيع المعتدل كان من أهم العوامل التي أعانت على تطور الزهد إلى التصوف، وقلنا إنه كان الجسر الذي وصل ما بين أهل السنة والشيعة على رباط من حب آل بيت رسول الله صلى الله عليه وسلم، وعلى أساس من الحزن حزن الاغتراب على مصائرهم ومصائر محبيهم والقائمين برسالتهم. وفقد الأحبة غربة — كما يقول علي زين العابدين أول من بذروا في حقل الزهد مبادئ التطور. وقد حدد للمكي^(٢) أن أرباب علم التصوف السني (هم الذين ورثوا علوم الأنبياء

(١) هامش فوت القلوب للمكي ص ٢٦٤ لعلماء الدين الأشعري.

والمرسلين واقتفوا آثارهم وسلوكوا طريقهم واجتهدوا في جهاد أنفسهم ، وصبروا على مرارات الطريق حتى ظفروا بالقرب من معبودهم . . وهؤلاء هم عباد الصحابة : حارثة ، والبراء بن مالك ، وأبو إسرائيل ، وحذيفة وأبو الدرداء ، وأبو ذر ، وعكاشة ، وعبد الله بن عمرو ، وأبو بكر ، وعمر ، وعثمان ، وعلي ، وسليمان ، وصهيب ، وأبو رافع ، وبلال ، وخبّاب ، وهم قريب من ألف عارف : زهاد عباد ، ومن التابعين على بن الحسين (زين العابدين) ، وابنه محمد الباقر ، وابنه جعفر الصادق ، وأويس القرني ، وابن حازم وسادة ، والحسن البصري وغيرهم ، ومن تابعيهم عبد الواحد بن زيد ، وعتبة الغلام ، والفضيل بن عياش ، وإبراهيم بن أدهم ، وسيفان الثوري ، وأبو سليمان الداراني ، وذو النون الأخرمي ، وبشر ، والسري السقطي ، والحارث المحاسبي ، وأبو القاسم الجنيد ، وغيرهم) .

مقام الغربه في الزهد لدى زين العابدين ت ٩٥ هـ .

فإذا بدأنا مع زين العابدين (ت ٩٥ هـ) كمدرسة لحفيده جعفر الصادق (ت ١٤٧ هـ) فإننا نستطيع أن نؤكد تطوير التشيع للزهد ، وتحديدته لمقامات العارفين في مدرسة آل البيت . وأول ما نلاحظ مع زين العابدين أنه لم يوقف الزهد على الفقر بمعناه الاصطلاحي من فراغ اليد على الإطلاق فقد كان زين العابدين يلبس الحرير ، كما كان حفيده جعفر الصادق لا يفكر ذلك تمسكا بدعوة القرآن إلى التمتع بطيبات الحياة في غير إسراف . فإذا تساءلنا عن سر الزهد عند زين العابدين وجدناه الشعور بالاعتراب أو الغربة في الدنيا كما ذكرنا عنه قوله (فقد الأحبة غربة ^(١)) . وقد أئتمى اعترابه حزنه على أبيه سيد الشهداء الإمام الحسين ، فأصبح الاعتراب مقاما من مقامات لزهد ، وأصبح المتصوف لهذا كالغريب في الدنيا لأنها ليست داره ، وهذا أصل كبير من أصول التصوف .

والمعروف عن زين العابدين (ولقبه بزين العابدين يؤكّد مكان تقواه) . - أنه

اشتهر بالحزن ، وخاصة بعد استشهاد أبيه ، وأنه كان يقوم طرفاً من الليل للتهجد والعبادة ، وكان مدرسة لحفيده جعفر الصادق الذي عاصر جده ثلاث عشره سنة ، كما كان مدرسة لابنه الباقر (١٢٥ هـ) والد جعفر الصادق ، ولابنه الآخر زيد (١٢٢ هـ) عم جعفر الصادق .

فإذا اخترنا نموذجاً لزين العابدين^(١) من الصحيفة السجادية ، فإننا نراه في إحدى ابتهالاته يقدم لنا مثلاً من الآداب النبوية التي تستمد أصولها من مشكاة النبوة على اتباع واقتداء :

(اللهم لك قلبي ولساني ، وبك نجاتي وأمانى ، أنت العالم بسرى وإعلاني . فأمت قاي عن البغضاء ، وأصمت لساني عن الفحشاء ، وأخلص سريرتي وعلايتي عن علائق الأهواء . واكفني بأمانك عواقب الضراء ، واجعل سرى معقودا على مراقبتك وإعلاني موافقا لطاعتك ، وهب لى جسما روحانيا وقلبا سماويا ، وهمة متصلة بك ، ويقينا صادقا فى حبك ...)

لاشك أن فى دعوة زين العابدين أن تخلص سريرته وعلايته من علائق الأهواء ، وسؤاله الله أن يجعل سره معقودا على مراقبته وإعلانه موافقا لطاعته مقدمة لما سترام مفلسنا مع الإمام الغزالي، ٥٠٥ هـ فى استواء السرو العلى وفلسفة المعرفة الدينية كما سترى .

مقام الحزن فى الزهد لدى البصرى ت ١١٠ هـ .

وقد نما . مقام الغربة الآخروية فى الدنيا عند زين العابدين لدى الحسن البصرى (ت ١١٠ هـ) فى صورة الحزن الخائف — يقول المسكى^(٢) (كان إذا أقبل فكأنما أقبل من دفن حميمه . وإذا جلس فكأنه أسير قد أمر بضرب عنقه ، وكان إذا ذكرت النار

(١) على زين العابدين : الصحيفة السجادية الخامسة ص ٩١ ، ٩٢ ، ١٤٦ ، ١٤٩ ، ١٦٦ ، ١٧٨ ، ١٨٢ . وانظر شرح ابن عجيبة ص ١١٢ .

(٢) أبو طالب الدي ٣٨٦ هـ : قوت القلوب القاهرة ١٣١٠ هـ . ج ١ ص ١٣٣ ، ١٣٦ .

عنده فكأنها لم تخلق إلا له). والبصرى يمثل الطبقة الأولى التي فاض منها الأدب الصوفي والسلوك تبنى على الاقتداء الحسن ، والفهم الصحيح أو العلم الفاهم المؤكد لحقيقة الإيمان . ومعنى هذا أن العلم والإيمان عنده لا يفترقان (العلم علان : علم الأمراء وعلم المتقين . أما علم الأمراء فهو علم القضايا ، وأما علم المتقين فهو علم اليقين والمعرفة . وقد قال الله سبحانه في وصف علم المؤمنين وذكر علم الإيمان^(١)) يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات^(٢) ...) فجعل المؤمنين علماء ، فدل على أن العلم والإيمان لا يفترقان ، «والراسخون في العلم يقولون آمنا به » ، فوصف العلماء بالإيمان . كما وصف المؤمنين بالعلم . وحين حدد البصرى^(٣) الغرض من التفقه في الدين ، والزهد في الدنيا أكد أن المعرفة الحاصلة هي اكتمال الإيمان في الحرص على السلوك السليم في الاقتداء . فقد قيل له (أ كثر الناس تعلم الآداب فما أنفعها عاجلا وأوصاها آجلا ، قال : التفقه في الدين ؛ فإنه يصرف إليه قلوب المتعلمين ، والزهد في الدنيا فإنه يقربك من رب العالمين ، والمعرفة بالله عليك يحويها كمال الإيمان) . يقول المكي^(٤) : (وقد كن الحسن البصرى أحد المذكورين ، وكانت مجالسه مجالس الذكر يخلو فيها مع إخوانه وأتباعه من النساك أمثال مالك بن دينار ، وثابت البناني ، وأيوب السخستاني ، ومحمد بن واسع ، وفرقد السنجي ، وعبد الواحد بن زيد فيقول هاتوا انشروا النور .

وقد حدد لنا البصرى مدخل فهمه النظري التطبيقي لمعنى الخير فيذر بذرة فلسفية في مفهوم القيم ، وذلك حين قيل له يا أبا سعيد إنك تتكلم في هذا العلم (الزهد) بكلام لا نسمعه من أحد من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فمن أين أخذته ؟ قال من حذيفة بن اليمان حين قال : كان الناس يسألون النبي صلى الله عليه وسلم عن الخير وكنت

(١) أبو طالب المكي ٣٨٦ هـ : قوت القلوب القاهرة . ١٣١ هـ . ج ١ ص ١٣٣ ، ١٣٦ .

(٢) آية ١١ سورة المجادلة ٥٨ .

(٣) الطوسي : اللمع ص ١٩٤ ، ٣٦ .

(٤) المكي : قوت القلوب ج ١ ص ١٤٨ ، ١٤٩ .

أسأله عن الشر مخافه أن أقع فيه ، وعلمت أن الخير لا يسبقني ، وعلمت أن من لا يعرف الشر لا يعرف الخير . (فنحن نتعلم الإيمان قبل أن نتعلم القرآن ، ولهذا كان علم الإيمان إيماناً ^(١)) .

ولما كانت التقوى هي روح الزهد وحقيقته الكبرى كانت العبادة مقام الوصول إلى اليقين ، (واعبد ربك حتى يأتيك اليقين) ^(٢) ، وكان طريق اليقين المؤسس على العبادة والعلم متخذاً أسلحته من مقامات التوبة والصبر والشكر والخوف والرجاء والرضا والتوكل والمحبة . ولهذا اعتبر البصري الخشية في مقام التقوى مقاماً في العلم حرصاً على دوام مراقبة النفس ، وتأميناً لطريق الوصول إلى اليقين . والبصري يعتمد في هذا على القرآن (الذي جعل الخشية مقاماً في العلم حققه بها) ، وجعل الخشية أيضاً (حالاً في مقام الخوف) . كما جعل الخوف اسماً لحقيقة التقوى ، وجعل التقوى معنى جامعاً للعبادة ، وهي رحمة الله تعالى للأولين والآخرين بدليل قول الله (إنما يخشى الله من عباده العلماء) ^(٣) (يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون) ^(٤) (ولقد وصينا الذين أوتوا الكتاب من قبلكم وإياكم أن اتقوا الله) ^(٥) (لن ينال الله لحومها ولا دماؤها ، ولكن يناله التقوى منكم) ^(٦) (إن أكرمكم عند الله أتقاكم) ^(٧) . الواقع أن البذور الأولى لفكرة الخشية كبدائيات أولى في حقل التصوف المتطور عن زهد البصري تتجلى في ربطه الخوف كحال في مقام العلم تمكيناً لضمان الوصول إلى اليقين ، فإن الله تعالى قد جمع للخائفين المتقين ما فرقه على المؤمنين وهو الهدى والرضوان والعرفان ، وتلك مقامات أهل الجنان

(١) الكي : قوت القلوب ج ١ ص ١٥٠ .

(٢) آية ٩٩ سورة الحجر ١٥ .

(٣) آية ٢٨ سورة فاطر ٣٥ .

(٤) آية ٢١ من سورة البقرة ٢ .

(٥) آية ١٣١ من النساء ٤ .

(٦) آية ٣٧ من سورة الحج ٢٢ .

(٧) آية ١٣ سورة الحجرات ٤٩ .

(هدى ورحمة للذين هم لربهم يرهبون)^(١) ولا يغرب عن فكرنا أن الخوف هنا وهو شدة الحرص على عدم الوقوع في الخطأ، أو الوقوف موقف النكوص (إنما يكون لصفاء القلب وشدة التعظيم لله تعالى مع الذين هم لربهم يرهبون ..) .

مقام المعرفة لدى جعفر الصادق^(٢) ت ١٤٨ هـ

إن مضمون رأى القشيري والعطار يدل على أن جعفرًا الصادق هو واضع أساس التصوف المتطور عن الزهد . وقد سار وراءهما فى رأى ابن الجوزى والسلمى اللذان أكدّا أنه واضع أساس المقامات والأحوال .

يقول القشيري^(٣) (وقد سئل جعفر بن محمد الصادق ما بالنا تدعو الله فلا يستجاب لنا فقال لأنكم تدعون من لا تعرفونه) ، ولا شك أن الصادق بهذا يحدد لنا البذور الفلسفية لمقام المعرفة، ومكانها من العبادة تطبيقاً عملياً لقول الله (واعبد ربك حتى يأتيك اليقين) ، وخاصة عندما تجد تطبيق إبراهيم بن أدهم ت ١٦٢ هـ لهذه النظرة استقاء من نبع الصادق حين قال عن نفس السؤال (لأنكم تعرفون الله ولا تطيعونه) . أما العطار^(٤) ، ولو أنه يقف دائماً مواقف خطابية وصفية (عكس القشيري) فإنه يحدد لنا مكان الصادق حين يقول فى تذكرة الأولياء منه (سلطان الملة المصطفوية . ذلك برهان الحجة النبوية . العامل الصديق عالم التحقيق ، فاكهة قلوب الأنبياء ، قلب سيد لرسول ، الناقد العلى وراث النبي ، العارف العاشق جعفر الصادق) .

(١) آية ١٥٤ الاعراف ٧ .

(٢) د/عبد القادر محمود : انظر رسالة الماجستير عن الإمام جعفر الصادق مدرسته ومنهجه وأثره : مكتبة كلية الآداب جامعة الاسكندرية (الإمام الصادق المتصوف نهاية الباب الرابع وقد نهرها المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية ١٩٦٦ .

(٣) القشيري : الرسالة القشيرية ص ١٥٦ .

ملاحظة : من أخطاء المؤرخين ما ذكره المسكى فى قوت القلوب ج ٢ / ٨٨ من أن الإمام على بن طالب لقي الحسن البصرى وحادثه .

(٤) العطار : تذكرة الأولياء ١ ، ٩ ، ١٢ ، ١٦٧ .

أما ما يرويه عنه سفيان^(١) الثوري وما يجعله ابن الجوزي^(٢) أساساً للمقامات والأحوال فهو قول الصادق : عزت السلامة حتى لقد خفي مطلبها ، فإن تكن في شيء فتوشك أن تكون في الخمول ، وإن طلبت في التخلي ولم توجد فتوشك أن تكون في الصمت وليس كالتخلي . فإن طلبت في الصمت ولم توجد فتوشك أن تكون في كلام السلف الصالح) . ولا شك أن في هذا النص دعائم للمقامات والأحوال . . يؤيد ذلك قوله الذي ذكره الكليني^(٣) عن مقام الخوف مع الذين لربهم يرهبون (من خاف الله أخاف الله منه كل شيء ، ومن لم يخف الله أخافه الله من كل شيء) . وقد جعل السلي^(٤) صاحب طبقات الصوفية للصادق مقاماً في التأويل الباطني ، وذكر الصادق لا على أنه إمام الشيعة بل على أنه إمام أهل التصوف والصوفية دون تفرقة بين السنة والشيعة حين ذكر تأويله في تفسيره لقول الله سبحانه عن أهل الكهف (لو اطلعت عليهم لو ليت منهم فراراً ولملت منهم رغباً^(٥)) .

يقول الصادق (لو اطلعت عليهم من حيث أنت لوليت منهم فراراً ، ولو اطلعت عليهم من حيث الحق لشهدت فيهم معاني الوجدانية) . ونفس السلي كمؤرخ للطبقات يعتمد على الصادق في منهجته لأنواع التعبد الشكلي وغير الشكلي في أن أشكال العبادة الآلية هي عبادة العوام : أما ما يرتفع فوقها فيطلق عليه الاشارة ، وهي للخواص . وما يرتفع فوق ذلك ، فهو للأولياء ، ويطلق عليه اللطائف . وما يرتفع إلى ما فوق ذلك فهو للأنبياء وتسمى الحقائق حقائق العبادات ولا شك أن هناك فرقاً كبيراً بين أشكال العبادات في صوريتها ، وحقائقها في يقينيتها التي هي روحها .

(١) ابن الجوزي : صفة الصفوة ١ ، ١٧٠ .

(٢) أبو نعيم الأصبهاني : حلية الأولياء ١ ، ٢٩٣ .

(٣) الكليني : الكافي (الأصول) ١٧٠ والكواكب الدرية للمناوي ١ / ٩٤ ، ٩٥ .

(٤) طبقات السلي / ٤٩٨ ، ٥٠٥ والتعرف للكلاباذي ١٠ ، ١١ .

(٥) آية ١٨ من الكهف ١٨ .

وأول من يطالعنا في مدرسة الصادق سفیان^(١) الثوري ت ١٦١ هـ ورواياته عنه كثيرة تؤكده تحديده للمقامات الصوفية . وقد حمل الثوري مع أبي حنيفة ١٥٠ هـ راية الثورة ضد العباسيين حتى توفي عام ١٦١ هـ ، وكانت بينه وبين إبراهيم بن أدهم ت ١٦٢ هـ مكاتبات ومراسلات ذكرها السلمي^(٢) مع رواياته لكثير من الأحاديث الصحيحة ، ودعوته للتمسك بأصول الكتاب والسنة . ومضمون رأيه في الإيمان أنه نية وقول وعمل . . . ودعوة إلى (إطلاق النظر لا إطلاق الأمل) والحرص الشديد على التمسك بأصول الكتاب والسنة ، لأن (من عرف ما يطلب هان عليه ما يبذل . ومن أطلق بصره طال أسفه ومن أطلق أمله ساء عمله كما جاء في الرسائل المتبادلة بينه وبين إبراهيم ابن أدهم^(٣) .

أما إبراهيم بن أدهم فلعله أكثر الزهاد احتشاداً بالأساطير التي شبهته ببوذا من ناحية أن كليهما كان أميراً من الأمراء الناشئين في ترف وجاه للملك والسلطان ، وأن كليهما رفض الجاه والسلطان وزهد في أمور الحياة عامة . وجميع المراجع^(٤) تحدثنا أنه أحد أمراء بلخ وأنه كان يصطاد الطباء في جمع من أفراد حاشيته ، فطارد ظبية شاردة حتى ابتعد عن أتباعه ، فلما اختلت به الظبية سألته بلغة فصيحة ألمثل هذا أنت خلقت في هذا العالم ؟ فلم يكذب يسمع ذلك حتى ندم واعتزل وعاش من عمل يده وهو يضرب في الأرض .

ويذكر المناوي والقشيري والسلمي أمثال هذه الحكايات التي تؤدي إلى نفس النتيجة^(٥) .

ولكن الذي يهمنا هو تخريجه لقول الإمام جعفر الصادق عندما سئل ما بالناس ندعو الله

(١) المناوي : الكواكب الدرية ، ج ١ / ١١٥ ، ١١٦ .

(٢) السلمي : طبقات الصوفية ٣٦ ، ٤١ ، ٥٧ ، ٨٦ ، ١٦٥ ، ٣٣٢ ، ٣٩٢ ، ٤٤٢ .

(٣) المصدر السابق للسلمي ٣٦ ، ١٥٦ .

(٤) أبو نعيم الأصبهاني حلية الأولياء ج ٧ / ٣٦٧ ، ج ٨ / ٣ ، ٥٨ وانظر طبقات الشعرائي

ج ١ ، ٨١ وابن الجوزي صفة الصفوة ج ٤ / ١٢٧ ، ١٣٢ ، والطوسي : اللمع ٢٠٢ ، ٢١٩ .

٣٥٢ ، ٣٣٢ .

(٥) المناوي : الكواكب الدرية ج ١ / ٧٣ ، ٧٤ وانظر القشيري : الرسالة ص ٨ / ١٩٥٧ م

والسلمي (طبقات الصوفية) ٢٧ - ٣٨ طبع ١٩٥٣ م .

فلا يستجاب لنا فقال (الصادق) (لأنكم تدعون مالا تعرفونه) — هذا التعميد للمعرفة الصادقة كروح للعبادة الحقّة الموحية حقاً لا ستجابة الله لدعاء الصالحين، وسعادتهم المتكاملة بالأنس بالله — هو ما خرّجه ابن أدهم . ولا شك أن صلته بسفيان الثوري ورسائلهما المتبادلة (وسفيان كان من مريدى الصادق) يؤكّد استقائه من هذه المدرسة الجامعة . أما تخريج ابن أدهم لرأى الصادق فإنه يبدو في إجابته عن نفس السؤال الذى وجه للصادق (لأنكم تعرفونه ولا تطيعونه) وفي نص آخر (وقيل ^(١) له إنا ندعو فلانجباب ، والله سبحانه يقول ادعوني استجب لكم . فقال ماتت قلوبكم فى عشرة أشياء . عرفتم الله فلم تؤدوا حقه ، وقرأتم كتابه فلم تعملوا به ، وزعمتم محبة رسوله وتركتم سنته ، وادعيتهم عداوة الشيطان ورافقتهموه ، وقلتم نحب الجنة ولم تعملوا لها ، وقلتم نخاف النار ووهبتم أنفسكم لها ، وقلتم للموت حق — ولم تستعدوا له ، واشتغلتم بعيوب إخوانكم ونبذتم عيوبكم وأكلتم نعمه ربكم ولم تشكروها ، ودفنتم موتاكم ولم تعتبروا : فأنى يستجاب لكم ؟) وقدروى القشيري ^(٢) والسامى ^(٣) أيضاً أنه دخل مكة أخيراً وصحب سفيان الثوري ثم دخل الشام ومات بها (ت ١٦٢ هـ) . ولم تدون له كتب خاصة . وقد سئل فى ذلك (لم لا تكتب العلم ؟ فقال شغلتنى ثلاثة أمور : شكر النعمة ، وخوف العقوبة ، والعمل لما بعد الموت . فلا تطمع فى الأنس بالله مع الأنس بالخلق ، ولا الحكمة مع ترك التقوى) .

ونجد فى مدرسة الصادق أيضاً (جابر بن حيان ت ١٩٠ هـ) . وموقف جابر كعالم صوفى يظهر فى تطوير العلم وعدم قصره على العلم الدنى ، أو العلم القائم على التحصيل بربط هذا برباط الاستعداد للتلقى كعامل ثالث ، أو عامل وسط . فالفطرة فى رأى جابر ^(٤)

(١) و (٢) و (٣) المصادر السابقة للقشيري والمناوى والسلمى والطوسى .

(٤) حاجى خليفة : كشف الظانون ٢ / ٣٤١ ، ٣٤٢ ، وانظر كراوس : مخارات عن جابر بن حيان باب إخراج مافى القوة إلى الفعل ٧ ، ٨ والتجميع ٣٧٥ ، ٣٧٨ وانظر د/عبد القادر محمود : الإمام جعفر الصادق نص رسالة الماجستير مكتبة كلية الآداب جامعة الإسكندرية (مدرسة الإمام الصادق) الباب السادس وقد نشرها المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب ١٩٦٦ .

(تهيؤ لقبول العلم) والعلم عنده (لا يكون بالبديهة ولا بالتعليم من الصغر بل يكون على البديهة) بمعنى (أنه بالبديهة في الحالة التي يكون فيها موروثاً بالطبع، وعلى البديهة حين لا يكون الموروث بالطبع إلا استعداداً فقط). وعلى هذا الاستعداد (تأتي المؤثرات من خارج^(١) فهو يجمع إذن بين الاستعداد والتلقين، مؤكداً أن (الأنس لا تكون عالمة أولاً بالضرورة)^(٢)، أي أنها لا تولد مزودة بتمام العلم كاملاً، لكنها مستعدة للتقبل بطبيعتها فهي (قادرة فاعلة جاهلة)^(٣) أول الأمر ثم تُراض على ذلك بفضل قدرتها وفعاليتها فيتحول الجهل علماً بكيمياء الفطرة والتلقين والاستعداد... المهم عند جابر بن حيان أن التلقين هو الذي يحرك الاستعداد لإظهار ما كمن في الفطرة، وهو طريق العلم اللدني ومصدره عنده (طريق النبي صلى الله عليه وسلم)، ثم الإمام على، ثم الإمام جعفر الصادق^(٤). والمهم أيضاً هذا التطوير الجديد للزهد في مدرسة الصادق وهو ما نجده لدى قول جابر في علم الدين والدنيا مؤكداً مكان العقل كمرشد مهتد متأدب بأدب الدين: (وحد علم الدين أنه صورٌ يتجلى بها العقل ليستعملها فيما يرجو الانتفاع به بعد الموت، وحد علم الدنيا أنه الصور التي يقتنيها العقل والنفس لاجتلاب المنافع، وودفع المضار قبل الموت)^(٥).

أصل من هذه النقطة إلى أن هذه التحديدات والتعريفات الجديدة لحدود علم الدنيا والدين أحدثت في المصطلح الصوفي معالم وشواهد جديدة فيما بين الزهاد أنفسهم وفي مدونات طبقات الصوفية — (كما سنرى). وكان أن ظهر الكلام في حب الإيمان ووحدانية الحب والشوق مثلاً لدى المحاسبي^(٦) (٢٤٣ هـ) عن تحايل نفسي دقيق، بعد

(١ و ٢) المصدر السابق لحاجي خليفة، وكراوس وانظر أيضاً إسماعيل مظهر: تاريخ الفكر العربي، ١٦٩ وانظر هوليارد.

Holmyard : Chemistry To The Time of Delton p. 15—20.

(٣) المصدر السابق لحاجي خليفة، وكراوس وانظر أيضاً إسماعيل مظهر: تاريخ الفكر العربي، ١٦٩ وانظر هوليارد: المصدر السابق وانظر أستاذنا الدكتور زكي نجيب محمود: جابر بن حيان سلسلة أعلام العرب على استقصاء.

(٤) حلية الأولياء ج ١٠ / ٧٨.

أن تحدث البصرى عن مذهبه فى الخوف والحزن ، وبعد أن رددت رابعة وغيرها كلاماً عن الحب الخالص لا طمعاً فى ثواب أو فزعاً من عقاب . من هذا نجد أن بذور فلسفة الرضا والحب معا — تلك الفلسفة المتساوقة مع العمل لخير الدنيا والآخرة فى مدرسة الصادق — قد أكدت أن الرضا بحكم الله هو الاستسلام لإرادته أملاً فى محبته ، وأن العمل فى تفاؤل على دوام مرضاته مرتبط بدوام لطفه ورحمته . هنا برزت وتوثقت نظرية المحبة الخالصة المسقطه من حسابها إشراك شىء فى هذه المحبة حتى أصبحت نظرية المحبة القاسم المشترك فى كل النظريات لدى الدوائر الصوفية قاطبة ، قبل وبعد تطور الزهد إلى التصوف البحت الذى لم يتمذهب فلسفياً ، أو الذى تمذهب فى الدوائر السلفية — كما ذكرنا — وفى الدوائر السنية ، ثم فى الدوائر المنفصلة لدى مدارس نظريات الاتحاد والحلول ووحدة الوجود كما سنرى .

فإذا أخذنا شاهداً واحداً من كتب الطبقات قبل أن نتحدث عن رابعة العدوية نجد أن أبا طالب^(١) المكي (ت ٣٨٨ هـ) لم يفصل بين اتجاه مذهب البصرى فى الخوف ، ومذهب رابعة فى الحب بل جمع بينهما على أساس نفسى دقيق بيّن فيه أن المحبة لن تصدق حتى تكون على خوف من فقدها أو قاتلها أو النقص فيها أو عدم اكتمالها (على البعد أو الاستيحاش) . كما أكد أن (من عرف الله عن طريق المحبة دون خوف هلك بالبسط والإدلال ، ومن عرفه من طريق الخوف من غير محبة انقطع عنه بالبعد ، ومن عرف الله من طريق المحبة والخوف أحبه الله فقرّبه وعلمه ومكّنه^(٢)) ، (وكل محب الله خائف ، وليس كل خائف محباً . وربما كانت المحبة ثواباً للخوف ومزيداً له ، وهذا فى مقام رب العالمين ، وربما كان الخوف مزيداً للمحبة وثوابها ، وهذا فى مقام العالمين ، فمن كانت المحبة مزيدة بعد الخوف فهو من المقربين ، ومن كان الخوف مزيد محبته فهذا من الأبرار

(١) المكي قوت القلوب ج ٢ / ٨٢ .

(٢) القشيري : الرسالة القشيرية ص ٦٦ . وانظر المكي ٣٨٨ هـ . قوت القلوب ج ٢ ، ٨٢ .

الحبين وهم أصحاب^(١) اليمن . أما مخارف الحب فيفصلها المكي^(٢) في دقة حين يقول .
(وللحب سبع مخاوف ليست بشيء من أهل المقامات ، بعضها أشد من بعض ، أولها
خوف الإعراض ، وأشد منه خوف الحجاب ، وأعظم منه خوف البعد ، ثم خوف
السلب للمريد ، والايقاف مع التحديد ، وهذا يكون للخصوص في الأظهار والاختيار منهم
فيسلبون حقيقة ذلك عقوبة لهم ، وقد يكون عند الدعوى للحجة ، ووصف النفس
لحقيقتها ، وبنقصون معه ولا يقنطون لذلك ، ثم خوف الفوت الذي لا درك له) . ويحدد
لنا المكي^(٣) أيضاً (أن محبة الله تعالى للعبد إرادته لإينعام مخصوص عليه ، كما أن رحمته
إرادة الإينعام ، والمحبة أخص من الرحمة) . والجديد هنا أن إرادة الله سبحانه صفة واحدة
الأسماء ، فالغضب مثلاً متعلق بالمحبة في صورة العقوبة (لأن إرادة الله سبحانه تختلف
أسماؤها بحسب تفاوت متعلقاتها ، فإذا تعلقت بالعقوبة تسمى غضباً ، وإذا تعلقت بعموم
النعم تسمى رحمة ، وإذا تعلقت بخصوصها تسمى محبة) .

وسنجد أن هذا الذي ذكره المكي في قوت القلوب كان حصداً من مدرسة الحاسبي
ت ٢٤٣ هـ التي تفلسفت مع الهروي ٤٨١ هـ ، ثم بلغت غايتها مع الغزالي في مدرسته
الجامعة ت ٥٠٥ هـ . ونصل الآن إلى^(٤) رابعة العدوية التي هي أقرب إلى الأسطورة
بالنسبة لما نسب إليها من تراث يجمع بين القوة والضعف وبين التفاسف في مجالات الكلام
والفقه والتصوف .

(١) المكي : قوت القلوب ج ٢ / ٥٠ ، ٥٧ ، ٥٨ ، ٦٠ وانظر هامش قوت القلوب (حياة
القلوب ص ١٦٥ ، ١٨٢ .

(٢) و (٣) المصدر السابق للمكي في قوت القلوب وهامشه حياة القلوب نفس الصفحات .
(٤) انظر عن حياة رابعة : مصطفى عبد الرازق ، مجلة المعرفة الجزء الأول السنة الأولى أول مايو
١٩٣١ م ، ذو الحجة عام ١٣٤٩ هـ . ص ١٢ ، ١٩ . وانظر ابن خلكان : وفيات الأعيان ج ١ /
٢٥٦ القاهرة ٢٧٥ هـ ، ابن تغري بردي : النجوم الزاهرة ج ١ / ٣٣٠ ، الزميدى : إتحاف السادة
ج ٩ ، ٥٧٦ وابن الهيثم : شذرات الذهب ج ١ / ١٩٣ ، والذهبي : عن النجوم الزاهرة ج ٢ / ١٠٠
والناوى : عن طبقات الصوفية المخطوط ١٠٦ م وابن خلكان : وفيات الأعيان ج ١ ص ٢٥٦ / وابن
شاذكر السكتي : ج ١ ص ٣٣٠ وماسيدون : مجموعة نصوص لم تنشر بباريس ١٩٢٩ ص ٦ .

يذكر الأستاذ الدكتور عبد الرحمن^(١) بدوى فى كتابه عنها أنه لا يمكن أن يعلم عن حياتها الأولى شىء إلا عن طريق العطار فى تذكرة الأولياء . ويذكر الدكتور بدوى أن رواية العطار عن طفولتها وتنشئتها وفترة ما قبل إنباتها وتوبتها مستفيضة ، ولكن لا يمكن أن تقبل فى عين المؤرخ إلا إذا طرحنا منها جانب الخوارق والكرامات ، فهو العطار^(٢) يقول إنما حين ولدت فى بيت فقير كل الفقر فلم يكن لدى أبويها قطرة سمن حتى يدهنوا موضع خلاصها) ، فإذا عدنا إلى نصوص المراجع المذكورة عنها لا نعرف أصل أسرتها التى انتسبت إلى آل عتيك القيسيين ، وأن هذا الانتساب كان من جانب أبيها وأسرتها قبلها . أما أصل أسرتها فغير معروف . هل كان فارسيا أم كان غير ذلك وما ديانة أبيها ؟ ومتى أسلم .

فإذا عدنا إلى ما أكده الدكتور بدوى من أن معظم أخبارها لدى العطار فإن هذا يضع الباحث فى مجال غير دقيق ، وخاصة حين نضع هذه الشواهد الهامة التى ذكرها الطوسى^(٣) والكلاباذى^(٤) والزبيدى^(٥) حول مذهب رابعة فى الحب الذى يتضمن أبياتها المشهورة .

أحبك حبين حب الهوى وحب لأنك أهل لذا
فأما الذى هو حب الهوى فشغلى بذكرك عمن سواكا
وأما الذى أنت أهل له فكشفك لى الحجب حتى أراكا
فلا الحمد فى ذا ولا ذاك لى ولكن لك الحمد فى ذا وذاكا

أما الطوسى (٣٧٨ هـ) فقد تحدث فقط عن كراماتها كالعطار ، وأما الكلاباذى

(١) الدكتور عبد الرحمن بدوى : شهيدة العشق الإلهى ص ٧ .

(٢) العطار : تذكرة الأولياء ١ ، ٥٩ ، ٦١ .

(٣) الطوسى : اللع ص ٣٩٧ / ٣٩٩ .

(٤) الكلاباذى : التعرف ١١٠ .

(٥) الزبيدى : إتحاف السادة ج ٩ / ٥٨٦ .

(ت ٣٨٠ هـ) فقد ذكر هذه الأبيات ، ولكنه لم يذكر أنها لرابعة بل ذكر وأكّد أنها لمجهول . وأما الزبيدي فقد ذكر هذه الأبيات منسوبة إلى سفيان الثوري ، وعبد الواحد بن زيد ، معنى هذا أن هذه الأبيات التي تتضمن مذهبها في الحب مشكوك في صحة نسبتها إليها بدليل شك السكّلاباذي ، وعدم التفات الطوسي إلى ذلك ، ونسبة الزبيدي هذه الأبيات لغيرها ، ومحاولة للمكي^(١) في قوت القلوب في شرح هذه الأبيات على علاقتها . فإذا راجعنا أمهات كتب الطبقات — غير اللمع والتعرف فإننا لا نجد إلا أحاديث عن كراماتها ، وهو الذي نجده مفصلاً غاية التفصيل لدى فريد الدين العطار . فإذا تبصرنا في قول ماسينيون^(٢) . وهو أكبر من كتب في التصوف الإسلامي من المعاصرين ، فإننا نجده يقول في تسرع غير جدير به (وكان تميمها لحياة الزهد مؤدياً إلى معالجة أحوال صوفية مختلفة ، وإلى البحث في فروض دقيقة في العلميات والعقائد) . وردنا على هذا يمكن أن نجده لدى أستاذنا الكبير^(٣) مصطفى عبد الرازق الذي يقول في دقة . (إنه من التعسف أن ننسب إلى رابعة العدوية أو صاحبها التصدي لدقائق المسائل الفقهية والكلامية والصوفية) .

من المؤكد أننا لن نلجأ إلى العطار إذن في رواياته ، لأنه لا يتحدث إلا عن كراماتها ، ولن نلجأ إلى من سار في طريق العطار ، وعلى هذا فإدام أمر أسرتها مجهولاً من ناحية العقيدة والأصل ، فإننا لا نتردد في أن نؤكد مع الدكتور بدوي^(٤) افتراض المصدر المسيحي أصلاً لكلامها في الحب الإلهي لا لنظريتها كما يقول الدكتور بدوي ، وقد سبق لنا أن رويناه نصاً خطيراً للسيد المسيح عليه السلام تداولته أمهات كتب الصوفية في

(١) المسكي : قوت القلوب ج ٢ / ٥٦ .

(٢) ماسينيون : مجموعة نصوص لم تنشر ص ٦ .

(٣) مصطفى عبد الرازق : المصدر السابق في مجلة المعرفة .

(٤) الدكتور عبد الرحمن بدوي : المصدر السابق عن رابعة ص ١٥ .

من العجيب أن هذه الرواية التي هي الأصل مروية عن السيد المسيح عليه السلام ومشبوته ومتداولة في كتب الصوفية مروية أيضاً في نهج البلاغة منسوبة إلى الإمام علي ، انظر نهج البلاغة ج ٢ / ٢٠٦ .

الإسلام ، هو هو ما يؤكّد النصّ الشعريّ المنسوب إلى رابعة في محفوظاتنا عنها وهو للذي ألقينا الضوء على الشكّ في صحّة نسبته إليها . لكن هذا لا يمنع أن تكون رابعة العدوية قد رددته ورددت كلاماً غيره منشوراً في هذا المعنى ، وهذا يؤكّد لنا أن رابعة ليست كما توهم الكثيرون من القدماء والمحدثين واضحة مذهب الحب الإلهي في التصوف الإسلامي ، وإنما هي في واقع الأمر مجرد امتداد لنظرية الحب الخالص التي يمكن أن تتطور كما ذكرنا عن مدرسة جعفر الصادق المتفائلة ، وبهدي من النصّ المسيحي .

فإذا عدنا على رغبتنا إلى العطار ومناقشة الدكتور بدوي لرواياته نعرف أن رابعة قد هامت على وجهها بعد قحط حدث بالبصرة هي وأخواتها الثلاث فرآها ظالم أسرها وباعها بستة دراهم لرجل أثقل عليها العمل . يذكر العطار^(١) أنها حين هبطت عليها الرسالة الروحية ارتمت على الأرض وظلت تناجي ربها (إلهي أنا غريبة يتيمة أرسف في قيود الرق، لكن غمي الكبير هو أن أعرف أراضٍ عني أم غير راضٍ؛ فسمعت صوتاً يقول لا تحزني ففي يوم الحساب يتطلع المقربون في السماء إليك ويحسدونك على ما ستكونين فيه) . ونعرف في النهاية أنها تحررت واتخذت مهنة العزف على الناي زماناً ثم تابت وانابت . وقد ذكر الدكتور بدوي أن (هذه المهنة كان من المستحيل أن تستقل بنفسها ، ولا أن تكون بمنجاة عن ألوان الإغراء) (ويخيل إلينا أنها قطعت شوطاً طويلاً في طريق الإثم ، لأنها تابت بعد ذلك . فهذه التوبة نفسها أصدق دليل على اندفاعها إلى أبعد حد في طريق الشهوة) . لكن الدكتور بدوي حين يضرب أمثلة من حياة القديس بولس في إنكاره الأول للمسيحية ، ثم عنف إيمانه بها ، وعنّف الحياة النقية لدى القديس أوغسطين بعد عنف حياته الشهوية — الدكتور بدوي هنا يقع في خطأ عنيف أيضاً بعد هذه المقارنة ، حين يقرر في ثقّه وهدوء (أن الاعتدال من شأن

(١) العطار تذكرة الأولياء ج ١ ص ٦٠ ، ٦١ .

الضعفاء والتافهين : أما المتطرف فمن شيمة الممتازين الذين يبدعون ويخلقون التاريخ .
لهذا ادعو إلى التطرف المطلق كل من يريد أن يكون خالقاً للقيم . . . (١) .

وردنا على هذا الحماس غير العلمى أن هذا الكلام قد يجوز انطباقه على البعض ،
لكنه لا يمكن تطبيقه تطبيقاً كلياً يدعونا إلى دعوة الناس إلى التطرف المطلق لتكون
خالقين للقيم !!!

وقد ربط الدكتور بدوى تجربة رابعة الروحية نحو الله بثلاث عناصر :

أولها الندم من حياة الشهوات . وثانيها غشيانها بمجالس الوعاظ وخاصة الزاهد العالم
الحسن البصرى والواقع أنها لم تلتق به ، وقد عاد الدكتور بدوى فذكر هذا صحيحاً ،
وثالث العناصر اليأس من الدنيا ، ولا شك أنها عاشت مع قول إبراهيم بن أدهم المعاصر
لها ت ١٦٢ هـ (الحر من خرج عن الدنيا قبل أن يخرج منها) (٢) . ويؤكد الدكتور
بدوى أنه (لاقمقياس لمعرفة تطور توبتها سوى درجة حرارة التضرع من حين إلى حين
فيما حكاها العطار) .

ويعتبر الدكتور بدوى نبرة الضراعة العنيفة دليلاً يؤكد أن فترة ضلالها أيام كانت
تعرف على النأى لشهوات الجسد هى العامل الأوحى في تكيف النظرة الصوفية عند
رابعة التى تحولت إلى حب لذات الله لا طمعا في ثواب أو خوفاً من عقاب . ولا شك أن
توكيد نبرة الضراعة كمقياس لدى الدكتور بدوى يؤكد لنا عدم كفايته كدليل وحيد في
تكيف النظرة « الصوفية » لدى رابعة . فلا شك أن هذا الدليل محتاج إلى حجج قوية
من آراء رابعة التى كان أدق ما في تراثها موضع شك في صحة نسبته إليها ، وكان غيره
جملاً رائعة عن النجوم المنيرة والعيون النائمة ، سوى عين يقظى وقلب ساهر قلق جزوع .
فإذا عدنا إلى العطار على رغمنا مرة أخرى ، فإننا نجدد يشير مشكلة لدى ماسينيون

(١) الدكتور عبد الرحمن بدوى : شهيدة العشق ص ١٧ وما بعدها .

(٢) ضياء الدين الكمشغاني ، جامع الأصول في الأولياء وأنواعهم ص ٥٢٢ القاهرة ١٣٢٨ هـ .

يربط فيها بين الحلاج ورابعة . يقول العطار^(١) . إن رابعة العدوية (كانت بسبيل الحج فرأت الكعبة قادمة نحوها عبر الصحراء فقالت لا أريد الكعبة . بل رب الكعبة . أما الكعبة فماذا أفعل بها ؟) وقد رأى الدكتور بدوى فى هذه الواقعة التى أكد أنه (ليس بمستبعد أن تكون صحيحة^(٢)) - رأى أنها هى ما أكد الحلاج بعدها (ت ٣٠٩ هـ) وكانت سبب تكفيره ثم صلبه ، وذلك لقوله ؛ (إن شوقنا إلى الله يجب أن يحو عقليا فى نفوسنا صورة الكعبة ، كما نجد من أقامها وأن نحطم معبد بدننا كيما نباغ من جاء إليه ليتحدث إلى بنى الإنسان)^(٣) .

ويمضى الدكتور بدوى فيقول (ولعل هذا قد بلغ أوجه فيما رواه ابن تيمية^(٤) حين قال (قال على الخيرى ، قيل عن رابعة إنها حجت فقالت هذا (أى البيت الحرام الصنم المعبود فى الأرض ، وأنه ما وجه الله ولا خلا منه) . ويعلن الدكتور بدوى^(٥) (وهذا يؤيد الرواية التى ذكرها العطار ، وفيه من الجرأة فى التعبير قدر هائل يدل على أى مدى بلغه فكر رابعة من جسارة لا نجد لها نظيراً فى هذا القرن ولا الذى يليه عند الصوفية) فهى ترى أن فى الكعبة صنماً ، وفى التبرك بها وثنية ، وليس بين هذا وبين أن تعلن سقوط التكاليف الظاهرية فى الحياة الدنيا إلا خطوة واحدة) .

ولكنى أرى أن الدكتور بدوى قد أسرف فى حكمه ، وأعطى بمقارنته مكاناً لرابعة ليست له ، فهو يمد أن أكد أنه ليس بمستبعد أن يكون ما قالت صحيحاً أجرى المقارنة ورأى أستاذية رابعة للحلاج فى أخطر آرائه . وأكده رأى العطار ، وهو ليس بمؤرخ أو عالم منهجى فى تاريخه المحتشد بالأساطير ، ثم وصل الدكتور بدوى إلى أن ما وصلت

(١) المصدر السابق للمطار نذكره الأولياء ٦٢ ، ٦٣ ج ١ .

(٢) الدكتور عبد الرحمن بدوى : رابعة ص ٣٩ .

(٣) ماسينيون : المنحنى الشخصى لمياة الحلاج ترجمة الدكتور بدوى شخصيات قلقة ص ٦٨

للقاهرة ١٩٤٦ .

(٤) ماسينيون : مجموعة نصوص لم تنشر ص ٨ .

(٥) الدكتور عبد الرحمن بدوى ، رابعة ص ٣٩ .

إليه رابعة لا نجد له نظيراً في هذا القرن ، ولا الذى يليه عند الصوفية . وردنا على هذا بسيط هو أن العطار توفى عام ٥٨٦ هـ ، وهو تلميذ لمدرسة الخلاج ت ٣٠٩ هـ ، ومعاصر لمدرسة السهر وردى ت ٥٨٧ هـ ، وكل ما كتبه العطار مصدره عصره والعصر الذى قبله . ولما كانت روايات العطار عن رابعة ، وخاصة فى نظرية تحطيم الوثنية فى صنم الكعبة لعبادة ما وراءها أو لعبادة ربها — لما كانت هذه الرواية لم ترد إلا مع العطار ، والعطار تلميذ فى مدرسة الخلاج — فمن المؤكد أنه خلع عليها شيئاً من هذه الرواية أو أعطاها نسباً منها ، لأن رابعة من الناحية الموضوعية لاتصل فى ثقافتها إلى هذا العلو من النظرة وخاصة وأن أدق مانسب إليها فى نظرية الحب الخالص — كما رأينا مشكوك فى صحته نسبه إليها ، وأن ما أورده العطار وغيره من أحاديث وقصص عباداتها يؤكد أنها كانت لاتنقطع عن الصلاة ، فكيف نقيم لها نظرية أو مطلع نظرية فى إسقاط التكليف الشرعية على أساس رواية العطار حول رأيها فى الكعبة ، وهولن يكون رأيها بحال من الأحوال . كما أنه لدى الخلاج تخريج لرأى القرامطة الذين أعادوا قصة القيل فى محاولتهم هدم الكعبة فى صورة متطورة أخرى كما سنرى .

إننا لو سرنا وراء أمثال هذه الروايات التى أوردها أمثال العطار وجرى وراء جمعها والمقارنة بينها المستشرقون وغير المستشرقين ليعطوا لقيصر ما ليس له — لوجدنا أنفسنا ونحن فى القرن العشرين من الميلاد قد عدنا إلى عقلية ما قبل القرن العاشر والحادى عشر الميلادى فى نظرتنا النقدية غير السليمة . أقول لو سائرنا هذا المنطق لجأزلنا أن نقول إن رابعة فى نظريتها فى الحب الخالص الذى لا يطمع فى ثواب أو يهرب عقاباً تصل بنا لامحالة إلى القول بعدم أهمية التكليف الشرعية التى هى فى نظر الوصوليين أو العوام سلم الوصول إلى الجنة وعدم القرب من النار ، والكان من الجائر أن نجد ونقول إنه ليس من الضرورى الاعتماد عليها فى طريق الوصول كوسائل للرياضات الروحية . ولكن سائر هذا المنطق ، ولن نجد وراءه فى إعطاء رابعة ما ليس لها وما لا يجوز أن ينسب

إليها ، لأن بيئتها الثقافية والاجتماعية والنفسية وحياتها الماضية لا يمكن بحال من الأحوال أن تعطينا أمثال هذه الاتجاهات التي أكدها الأستاذ الدكتور عبدالرحمن بدوى في كتابه الممتاز عن رابعة العدوية عام ١٩٦١ ونسب إليها ما أعطاه للحلاج عام ١٩٤٦ في تعليقاته على ما كتبه ماسينيون عنه .

وعلى الرغم من أن ابن تيمية قرأ هذا الخبر المروى عن العطار ، إلا أن ابن تيمية^(١) كان أحصف من القدماء والمحدثين في نفيه عن رابعة لاعتقاده (أن رابعة كانت من التقوى بحيث لا يصدر هذا عنها . ولو قال هذا من قاله لكان كافرا يستتاب ، فإن تاب ، وإلا قتل ، وهو كذب ، فإن البيت لا يعبد به المسلمون ، ولكن يعبدون رب البيت بالطواف به والصلاة إليه . وكذلك ما نقل من قولها (والله ما ولج الله ولا خلا منه) كلام باطل عليها . . . ومن العجيب أن يصدر هذا الدفاع عن ابن تيمية العدو الممتاز للصوفية ولا يصدر عن المحايد من المفكرين قدماء ومحدثين .

رغم هذا يصر الدكتور بدوى^(٢) على أن رابعة في النهاية (تعتبر أول من تعرض لنقد القرآن والإسلام من ناحية ما في القرآن من أوصاف حسية شهوانية بدليل ما ذكره المناوى^(٣) من أنها سمعت قارئاً يقرأ : (إن أصحاب الجنة اليوم في شغل فاكهون^(٤)) . فقالت مساكين أهل الجنة في شغل هم وأزواجهم . . . ومن هنا امتنع ضمير رابعة من هذا المعنى الشهوانى ، وهى التى ارتفع عندها معنى الجنة إلى أعلى درجات الروحية) ، ويرى الدكتور بدوى^(٥) أنها رمت من وراء هذا نقد القرآن والإسلام لا إلى الهدم والطعن ، بل الارتفاع بمستوى الحياة الدينية ، ومعانى القرآن والإسلام إلى أعلى درجة من الروحية .

(١) ابن تيمية : الرسائل والمسائل ج ١ / ٦٢ القاهرة ١٣٤١ هـ . .

(٢) الدكتور عبدالرحمن بدوى : شهيدة العشق ص ٧٦ .

(٣) المناوى : طبقات الأولياء ورقة ١٠٥ ب مخطوط ٤١٦٤ .

(٤) آية ٥٥ من يس .

(٥) نفس المصدر للدكتور بدوى .

وقد يكون صحيحاً أن رابعة تفزع من الصور المادية وخاصة فيما يتصل بأصحاب الجنة وكونهم في شغلهم فاكهين لأن ماضيها قبل الإنابة يفزعها فيجعلها تكره كل ما يشابه أو يكاد يشابه فيقرب إليها صور الماضي ولو في الجنة، ولكن من التناقض لدى الدكتور بدوى أن يدافع عن وجهة نظر رابعة في أنها لم تحاول هدم القرآن أو الطعن أو الاتحراف بالإسلام في الوقت الذي جعلها منذ قليل وفي نفس الكتاب جريئة جرأة (لا تجد لها نظيراً في هذا القرن ، ولا الذي يليه ، فليس بينها وبين أن تعلن سقوط التكاليف إلا خطوة واحدة^(١)). ولا نجد رداً في نهاية كلمتنا عن هذه الأسطورة الضخمة التي تسمى رابعة سوى ما ذكره أستاذنا الكبير مصطفى عبد الرازق^(٢) (إنه من التعسف أن ينسب إلى رابعة العدوية التصدى لمعالجة دقائق المسائل الفقهية والكلامية والصوفية (والنظريات الفلسفية أيضاً كأستاذة لمدرسة الحلاج) . فلا شك أنها أضعف موضوعياً ونظرياً عن أن تصل إلى هذا المستوى مهما كانت بدايات الزندقة في عصرها بدليل الشك الخالص في صحة ما نسب إليها مما أوضحناه وفصلناه وألقينا الضوء عليه . فإذا دخلنا مطلع القرن الثالث مع معروف الكرخي (ت ٢٠٠ هـ أو ٢٠١ هـ) ؛ فإننا نجد الامتداد السني الذي فصلنا نماذجه يأخذ طريقه في طريق الاكتمال شيئاً فشيئاً .

الكرخي من الأوائل الذين عرفوا التصوف تعريفاً دقيقاً في أنه (الأخذ بالحقائق ، والياس مما في أيدي الخلائق) . وقد أكد في تصوفه التزامه التام بأصول الكتاب والسنة ومن أدق أقواله (طلب الجنة بلا عمل ذنب من الذنوب ، وانتظار الشفاعة بلا سبب نوع من الغرور وارتجاء رحمة من لا يطاع جهل وحمق ...) (إن قلوب الطاهرين تشرح بالتقوى ، وتزهو بالبر ، وقلوب الفجار تغلظ بالفجور وتعمى بسوء النية) . (إذا أراد الله بعبده خيراً ففتح عليه باب العمل . وأغلق عنه باب الجدل) : (وإذا أراد الله بعبده شراً أغلق عنه باب العمل ، وفتح عليه باب الجدل) (توكل على الله حتى يكون هو مُعَلِّمك ،

(١) نفس المصدر للدكتور بدوى .

(٢) مصطفى عبد الرازق : مجلة المعرفة ص ١٥ أول مايو ١٩٣١ السنة الأولى .

ومؤنسك ، وموضع شكواك^(١) . فإذا عرجنا على متصوفة الشام ، فإننا نجد أظهرهم ممن سار على الحجة البيضاء : الداراني : (أبو سليمان الداراني ت ٢١٥ هـ) .^(٢)

والداراني يرتبط باطنه بظاهره على أساس من الكتاب والسنة ، وقد ظهر في العصر الذي ارتفعت فيه أصوات غريبة من أفواه بعض المتصوفة ، وبدأت تتردد لها أصدااء منكورة . وفي هذا يقص لنا الداراني رفضه بعد فهم ودراسة لهذه الأصدااء من الأقوال المنكرة (ربما يقع في قلبي النكتة من نكت القوم (الصوفية) أياما فلا أقبل منه إلا بشاهدين عدلين الكتاب والسنة^(٣)) . وقد روى الطوسي^(٤) هذا في رواية أخرى تقول : (ربما تنكت الحقيقة قلبي أربعين يوماً فلا آذن لها أن تدخل إلا بشاهدين من الكتاب والسنة^(٥)) . وذكر الطوسي في معنى الأحوال عن الداراني أنه قال : (إذا صارت المعاملة إلى القلوب استراحت الجوارح) ، وفصل في معنى ذلك أن هدوء الجوارح هنا معناه تمكن المجاهدات منها وصدقة العبادات لها ، فيسقط التعب والألم ، وكل ما كان في مبدئه قاسياً . يقول الطوسي : (وهذا الذي قاله أبو سليمان يحتمل معنيين : أحدهما أنه أراد بذلك استراحة الجوارح من المجاهدات ، والمكابدات من الأعمال إذا اشتغل بحفظ قلبه ومراعاة سره من الخواطر المشغلة ، والعوارض المذمومة التي تشغل قلبه عن ذكر الله تعالى . ويحتمل أيضاً أنه أراد بذلك أن يتمكن من المجاهدة والأعمال والعبادات وتصير وطنه ، حتى يستلذها بقلبه ويجد حلاوتها ، ويسقط عنه التعب ووجود الألم الذي كان يجد قبل ذلك .) (وقد سئل الشبلي (ت ٣٣٤ هـ) عن معنى قول الداراني

(١) تاريخ بغداد ج ١٣ / ١٩٩ — ٢٠٩ وانظر أيضاً ابن الجوزي صفة الصفوة ج ٢ / ٧٩ — ٨٣ ، والقشيري ص ٩ وانظر : السلمي : الطبقات ٨٥ ، ٩٠ وحلية الأولياء ج ٢ (٣٦٠ ، ٣٦٧) .
(٢) السلمي : طبقات الصوفية ص ٧٥ ، ٨٢ وانظر حلية الأولياء ج ٩ / ٢٥٤ . والقشيري ١٩ وابن الجوزي صفة الصفوة ج ٤ (١٩٧ ، ٢٠٨) والبغدادي : تاريخ بغداد ج ١٠ (٢٤٨ ، ٢٥٠) .
(٣) السلمي : الطبقات ص ٧٥ ، ٨٢ .
(٤) الطوسي : اللامع ص ٢٤٨ ، ٢٦٩ ، ٣٤٢ ، ٣٥٤ ، ٤١٥ .
(٥) الطوسي : اللامع : ص ٦٦ ، ٧١ ، ٧٩ .

(النفس إذا احرزت قوتها اطمأنت) فقال : إذا عرفت من يقوتها اطمأنت ، والطمأنينة حال رفيع ، وهى لعبد رجح عقله ، وقوى إيمانه ، ورسخ علمه ، وصفا ذكره ، وثبتت حقيقته) . وقد حدد الداراني لما بعده مقام التوكل فأكد أن (آخر أقدام الزاهدين أول أقدام المتوكلين)^(١) .

ومن متصوفة الشام الحواري (أبو الحسين أحمد بن أبي الحواري ت ٤٣٠ هـ) صديق الداراني ، ورفيق حياته وأفكاره^(٢) . وصوفيته السنية تظهر فيما رواه السلمي عنه من أقوال وآراء أوثقها قوله : —

(من نظر إلى الدنيا نظر إرادة وحب لها أخرج نور اليقين من قلبه) . وبهذا الإسناد يقول : من عمل عملاً بلا اتباع سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فباطل عمله) . ويقول : (وما اتلى الله عبداً بشيء أشد من الغفلة والقسوة) . وذكر السلمي أنه من سنده الحديث ومن أهم ما رواه الحواري (أخبرنا أبو جعفر محمد بن أحمد ابن سعيد الرازي . حدثنا أبو الفضل العباس بن حمزة . حدثنا أحمد بن أبي الحواري . حدثنا يحيى بن صالح . حدثنا عفير بن معدان . حدثنا سليم بن عامر عن أبي أمامة قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : (إن روح القدس نفث في روعي أن نفساً لن تموت حتى تستكمل أجلها وتستوعب رزقها ، فأجملوا في الطلب ، ولا يحملن أحدكم استبطاء شيء من الرزق أن يطلبه بمعصية الله ، فإن الله تعالى لا ينال ما عنده الا بطاعته) . ومما يؤكد ايجابية الحواري في حسن اتباعه واقتدائه (من عمل بلا اتباع السنة فباطل عمله) ، والحواري يقدم لنا مفهوماً نفسياً للتفرقة بين النفس المؤمنة والنفس الخادعة حين يقول ، (إذا حدثتك نفسك بترك الدنيا عند إدبارها فهو خدعة . وإذا حدثتك نفسك بتركها عند إقبالها فذاك)^(٣) .

(١) المصدر السابق للطوسي .

(٢) القشيري : ص ١٧ من الرسالة وانظر السلمي الطبقات ص ٩٨ ، ١٠٠ .

(٣) المصدر السابق

ونصل إلى المحاسبي^(١) (ت ٢٤٣ هـ) الذي تركز لديه خلاصة بدايات طريق.
فلسفة التصوف السني ، وتبدأ منه متوسطاتها التي تصل إلى أبي القاسم الجنيد (٢٩٧ هـ).
ثم تصعد حتى نهاياتها لدى الغزالي ٥٠٥ هـ وتبقى إلى الأبد حصناً للتصوف السني .

والمحاسبي : هو أول صوفي سني تأكدت ثقافته الواسعة في علم الكلام ، كما أنه أول.
من وضع للبحوث النفسية مكاناً في منهجه الذي أظهر فيه أنه من الممكن تحقيق صلة بين.
أفعال الأعضاء الخارجية ونيات القلوب ، وأبان عن سلسلة الأحوال التي يمكن أن تصل.
بنا إلى نقاء كامل على شرط أن يخضع المرء لقاعدة الحياة الأخلاقية الصوفية . وقد عارضه
العلاف ، وأكثر المتكلمين فحملوا عليه ، وانضم إليهم الفقهاء متهمين إياه بأنه قد قام
بالتفرقة بين الإيمان والمعرفة ، وبين العلم والعقل ، ولكن الأشاعرة عدّوه القبس الأول.
لمذهبهم الذي لم يحمد كما جمد الذين لم يفرضوا للعقل وجوداً ، أو الذين نبذوا كل شيء ماعداً
العقل .

ولقد نشأ المحاسبي وشب وفي العالم الإسلامي قوتان تتصارعان في عنف داخل.
النطاق الإسلامي ، وقوة ثالثة خارج النطاق تعمل على هدم دين التوحيد .
أما القوة الأولى فكانت مع أهل السنة بريادة الإمام أحمد بن حنبل ، وإمامهم
النص الشرعي .

وأما القوة الثانية فكانت المعتزلة وروادهم في بغداد والبصرة والكوفة وإمامهم
العقل فقط المتحكم في الدين .

وأما القوة الثالثة خارج النطاق فكانت لدى أهل الكتاب ، ولدى وغيرهم .
جاء المحاسبي فخطط المنهج الذي فلسفه الغزالي في النهاية .

(١) أبو نعيم الأصبهاني : حلية الأولياء ج ١٠ ص ٧٢ ، ١٠٩ ، وانظر السلمي : الطبقات
ص ٥٦ ، ٦٠ وتاريخ بغداد ج ٨ ص ٢١١ ، ٢١٦ ، وانظر ماسينيون : مجموعة نصوص لم تنشر
» p. 19—28 « حيث يقول في مطلع حديثه عنه .

وقد ألف الحاسبي أولاً في (فهم القرآن) ، هاجم فيه المعتزلة هجوماً عنيفاً ، نعى فيه إيمانهم المطلق بالعقل ، واستبداد العقل المطلق بهم وبدينهم . ورأى أن العبودية الحقّة العاقلة هي المنهج الصحيح للمعرفة ، على أساس من جناحَي التقوى والعلم . وثار الفقهاء كما ثار المعتزلة عليه . وكان أهم ما تعرض له هجوم الإمام أحمد عليه . ولكن الواقع فيما يذكره المؤرخون أنه عاد فأمن بموقفه ، وإن نصّح بالبعد عن آرائه الكلامية . فقد ذكر الشعراني ^(١) (وقيل لأحمد بن حنبل رضى الله عنه أن الحارث الحاسبي يتكلم في علوم الصوفية ، ويحتج لها بالآي ، والحديث . فهل لك أن تسمع كلامه من حيث لا يشعر فقال نعم . فحضر معه ليلة إلى الصباح ، ولم يفكر من أحواله ولا من أحوال أصحابه شيئاً . قال لأنى رأيتم لما أذن المغرب تقدم فصلى ، ثم حضر الطعام فجعل يحدث أصحابه ، وهو يأكل وهذا من السنة ، فلما فرغوا جلس وجلس أصحابه بين يديه . وقال : من أراد منكم أن يسأل عن شيء فليسأل فسأله عن الرياء والإخلاص ومسائل كثيرة فأجاب عنها واستشهد بالآي والحديث ، فلما مر جانب من الليل أمر الحارث قارئاً يقرأ فقراً (القرآن) . . . ودعا الحارث دعوات خفافاً ثم قام إلى الصلاة ، فلما أصبحوا اعترف أحمد بن حنبل بفضله ، وقال : كنت أسمع عن تصوفه خلاف ذلك . أستغفر الله العظيم . رضى الله عنه) .

فإذا عدنا إلى مؤرخ محايّد كالبيغدادي ^(٢) في تاريخ بغداد ، فإننا نجده يعرض هذا

(١) طبقات الشعراني : ص ٨٣ ، ٨٤ .

(٢) البيغدادي : تاريخ بغداد ج ٨ ص ٢١١ ، ٢١٦ .

ملاحظة : أهم تراث الحاسبي (١) الرعاية لحقوق كتاب الله وهو كتاب في المبادئ التي يجب على المتصوفة اتباعها وهو واحد وستون فصلاً في صورة نصائح أملاها على أحد مريديه والكتاب منهج متكامل للإرشاد النفسى وقد كان هذا الكتاب تمهيداً طيباً للإحياء لدى الغزالي .

(٢) رسالة في المبادئ العشرة الموصلة إلى السعادة وهو في برلين لم ينشر .

(٣) شرح المعادن وبذل النصيحة .

(٤) البعث والنفوس في باريس (لم ينشر) .

(٥) رسالة في الأخلاق توجد في مكتبة محمد الاسلامبولى .

الموقف بشكل أدق في قوله (وكان أحمد بن حنبل يكره الحارث نظره في الكلام ،
وتصانيف الكتب فيه . أخبرني محمد بن أحمد بن يعقوب . أنبأنا محمد بن نعيم الضبي ...
قال سمعت الإمام أبا بكر أحمد بن اسحق يعني الضبي يقول سمعت إسماعيل بن إسحق .
السراج يقول : قال لي أحمد بن حنبل يوماً يبلغني أن الحارث هذا يعني الحاسبي يكثر
السكون عندك فلو أحضرته منزلك وأجلستني من حيث لا يراني فأسمع كلامه ، فقلت
السمع والطاعة لك يا أبا عبد الله . وسرني هذا الابتداء من أبي عبد الله ، فقصدت
الحارث وسألته أن يحضرنا تلك الليلة . . . ثم قال وأخذ في الكلام وأصحابه يستمعون .
وكان على رؤسهم الطير ، وما أعلم أني رأيت مثل هؤلاء القوم ، ولا سمعت في علم الحقائق .
مثل كلام هذا الرجل .) ويعود إسماعيل بن اسحق في النهاية فيقول إن أحمد بن حنبل
مع ذلك نصحه بألا يصحبهم (وعلى ما وصفت من أحوالهم ، فإني لأرى لك صحبتهم) .
وقد ذكر المناوي^(١) هذه الواقعة وأكده أن سبب هجر أحمد بن حنبل للحارث الحاسبي .
هو جداله الكلامي ، ومع ذلك فقد اعترف بمكانته (وكان بينه وبين أحمد بن حنبل
وحشة فإن أحداً كان يشدد النكير على من يتكلم في علم الكلام ، والحارث يتكلم فيه .
فهجره لذلك . واتفق أنه أمر بعض صحبه أن يجلسه بحيث يسمع كلام الحارث ولا يراه .
ففعل فتكلم الحارث في مسأله في الكلام وأصحابه يسمعون كأنما على رؤسهم الطير فهمهم
من بكى ، ومنهم من صفق ، فبكى أحمد حتى أغشى عليه وقال لصاحبه ما رأيت كهؤلاء ،
ولا سمعت في علم الحقائق مثل كلام هذا الرجل ومع ذلك لا أرى لك صحبتهم . قال .

= (٦) كتاب التوهم نشره الأستاذ اربري وقد طبعته لجنة التأليف والترجمة والنشر في القاهرة .

(٧) ماهية العقل ومعناه .

(٨) رسالة في فهم الصلاة .

(٩) فهم القرآن وهي رسالة كلامية ممتازة أثارت جدلاً في عصره مع الإمام ابن حنبل : والحاسبي
من أوائل من خضعوا للمنهج المنطقي التحليلي في تحليلاته لأسس المبادء وتطور الحياة الروحية . وقد أخضع
الأعمال والأفكار للنقد للتعرف على مدى صدقها واتساقها مع المنهج الإسلامي .

(١) المناوي : السكواك الدرية ج ١ ، ٢١٨ ، ٢١٩ .

السبكي : إنما قال ذلك له لقصور الرجل عن مقامهم فإنهم في مقام ضيق لا يسلكه كل أحد) .

ومن المؤكد أن المؤرخين تعودوا أن يذكروا أن (السبب الأول في هجران ابن حنبل له هو تصوفه وتسكلمه في خطرات القلب ووساوس النفس ، وهذا ما كرهه ابن حنبل ^(١)) .

فإذا عدنا إلى مكانة المحاسبي وأثره كمقدمة ممتازة لفلسفة التصوف السني ، فإن أول ما نذكره قول الإمام الغزالي ^(٢) (إن المحاسبي خير الأمة في علم المعاملة ، وله السبق على جميع الباحثين عن عيوب النفس ، وآفات الأعمال ، وأغوار العبادات وكلامه جدير بأن يحكى على نفسه) . ويبدو أثر المحاسبي في بداية الغزالي واضحاً . فالرعاية للمحاسبي هي المقدمة الممتازة لكتاب الإحياء الخالد ، ومقدمة مخطوط الوصايا للمحاسبي تمهيد للمنقذ من الضلال للغزالي ، فإذا ذكرنا فقرات من مقدمة مخطوط الوصايا للمحاسبي ^(٣) نجده يمهّد « كما سنرى » للغزالي في منقذه من الضلال . يقول مخطوط الوصايا أو النصائح (. . . أما بعد : فقد انتهى إلينا أن هذه الأمة تفترق على بضع وسبعين فرقة منها فرقة ناجية ، والله أعلم بسائرهما . فلم أزل برهة من عمري أنظر اختلاف الأمة ، وألمس المنهاج الواضح والسبيل القاصد ، وأطلب من العلم والعمل ، وأستدل على طريق الآخرة بإرشاد العلماء . وعقلت كثيراً من كلام الله عز وجل بتأويل الفقهاء . . . وتدبرت أحوال الأمة ، ونظرت في مذاهبها وأقوالها فعقلت من ذلك ما قدر لي . . .) (ورأيت اختلافهم مجراً عميقاً قد غرق فيه ناس كثير ، وسلم منه عصابة قليلة) (ورأيت كل صنف منهم يزعم أن النجاة في تبعهم ، وأن الهالك من خالفهم) . ورأيت منهم (العالم بأمر الآخرة ،

(١) الدكتور علي سامي النشار : نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام الطبعة الثانية ١٩٦٢م ١٦٦ وما بعدها

(٢) النواوي : السكواكب الدرية ج ١ ص ٢١٨ ، ٢١٩

(3) L. Massignon : Recueil de Textes inédits Concernant L'Histoire de La Mystique d' islam. p. 17—23.

مخطوط الوصايا لندن ٢١٦ E) ويسمى النصائح أيضاً كما ذكر ماسينيون في مجموعة نصوصه .

لقاؤه عسير ووجوده عزيز . ومنهم الجاهل فالبعد عنه غنيمة . ومنهم المتشبه بالعلماء مشغوف بدينه مؤثر لها . ومنهم حال علم منسوب إلى الدين ، ملتزم بعلمه التعظيم والعلو ، ينال بالدين من عرض الدنيا ومنهم التشبه بالنسك ، متجر بالخير ، لا غناء عنده ، ولا بقاء لعلمه ، ولا معتمد على رأيه .

ومنهم حامل علم ، لا يعلم تأويل ما حمل . ومنهم منسوب إلى العقل والدهاء ، مفقود الورع والتقوى . ومنهم متوادون ، على الهوى يتفقون ، وللدنيا يتبذلون ، ورياستها يطلبون . ومنهم شياطين الإنس ، عن الآخرة يصدرون ، وعلى الدنيا يتكالبون ، وإلى جمعها يهرعون ، وفي الاستكثار منها يرغبون . (فتفقدت في الأصناف نفسى ، وضقت بذلك ذرعاً ، فقصدت إلى هدى المهتدين بطلب السداد والهدى واسترشدت العلم ، وأعملت الفكر ، وأطلت النظر ، فتبين لى فى كتاب الله ، وسنة نبيه وإجماع الأمة أن اتباع الهوى يعمى عن الرشd ، ويضل عن الحق ، ويطيل المكث فى العمى) . (فبدأت بإسقاط الهوى عن قلبى ، ووقفت عند اختلاف الأمة مرتاداً لطلب الفرقة الناجية ، حذاراً من الأهواء المردية ، والفرقة الهالكة متحذراً من الاقتحام قبل البيان) . أوليس فى هذا مقدمة ممتازة لمنهج الغزالى فى بحثه عن اليقين ؟ إن الفارق الوحيد كما سنرى لدى الغزالى بين المحاسبى وبين الغزالى هو أن المحاسبى كان التمهيد للمنهج الفلسفى للتصوف السنى الذى فلسفه الغزالى ؛ فبعد أن كان المحاسبى يخطو فى مفترق الطرق (مرتاداً لطلب الفرقة الناجية ، متحذراً من الاقتحام) إذا بالغزالى ^(١) يقتحم (لجة هذا البحر العميق ، ويخوض غمرته خوض الجسور لا خوض الجبان الحذور وأتوغل فى كل مظلمة ، أتهجم على كل مشكلة ، وأتقحم كل ورطة ، وأتفحص عن كل عقيدة لكل فرقة ، وأستكشف أسرار كل مذهب كل طائفة لأميز بين محق ومبطل ومتسنن ومبتدع . وقد كان للمحاسبى أثره فى الجنيد (ت ٢٩٧ هـ)

(١) الغزالى : المنقذ من الضلال السطور الأولى من المقدمة له من ١٢٥ نشره وحققه الدكتور

الذى توفي بعده بنصف قرن وقليل من السنوات . فإذا راجعنا ما كتبه المسكى^(١) والمناوى في تاريخيهما^(٢) لحياة الجنيد ، فإننا نجد ما يؤكدان حقيقة هامة عنه يقول فيها : (كنت إذا قمت من عند سرى السقطى (ت ٢٥٧ هـ) قال لى إذا فارقتنى من تجالس ؟ قلت الحارث المحاسبى ، فقال نعم خذ من علمه وأدبه ، ودع عنك تشقيقه للكلام وردده على المتكلمين . قال فلما وليت سمعته يقول : جعلك الله صاحب حديث صوفياً ولا جعلك صوفياً صاحب حديث — يعنى إذا ابتدأت بعلم الحديث والأثر ومعرفة الأصول والسنن ثم تزهدت وتعبدت تقدمت فى علم الصوفية وكنت صوفياً عارفاً ، وإذا ابتدأت بالتعبد والتقوى والحال شغلت عن العلم والسنن فخرجت إما شاطحاً أو غالطاً ... إن أولئك الذين حرموا نعمة الوصول إنما حرموها بتضييع الأصول) . إن هذه الواقعة تؤكد أن الجنيد الذى تتلمذ على خاله السرى السقطى كان يحضر مجلس المحاسبى . ولكن فارق السن يؤكد أيضاً أنه كان صبياً صغيراً فى سن التحصيل ؛ لهذا كان السقطى يخشى عليه من الجدل الكلامى رغم إجلاله لمقام المحاسبى . المهم هنا أن الجنيد — كما سنرى — كان امتداداً سليماً لهذه المدرسة ، ولهذا ثار على العلاج وعمقه أعظم تعنيف على دخوله فى طريق الانحراف ، كما حذرته نهايته الأليمة .

ويذكر الأستاذ ما سينيون^(٣) عن منهج المحاسبى النفسى الذى حمده الغزالى له أن المحاسبى سما بالتحليل النفسى إلى مرتبة لا نجد لها مثيلاً فى الفكر العالمى إلا نادراً . ومن ذلك قول المحاسبى^(٤) : (إنه من الممكن الربط بين الفعل والنية) . ويظهر منهجه النفسى فى تقسيمه للناس حيث يقول^(٥) : (وإنما الناس أربعة رجل لا تعرفه ، أو تعرفه ولا تصاحبه ، ورجل مبتدع ، ورجل فاسق ، ورجل عندك مستور وأنت له مصاحب .

(١) المسكى : قوت القلوب ص ١٥٨ ج ١ .

(٢) المناوى : الكواكب الدرية ص ٢١٣ ج ١ .

(٣) و (٤) انظر ماسينيون : المصدر السابق مجموعة نصوص لم تنشر .

(٥) المحاسبى : الرعاية نشر وتحقيق الدكتور عبد الحليم محمود ص ٢٦٥ القاهرة ١٩٥٩ م .

فالمبتدع : قلبك منه نافر ، والفاسق كذلك ، ولو دعواك إلى الحق لم تمل نفسك إليهما ، فكيف تخوض معهما فيما لا يعنيك ومن لا تصاحبه ولا تعرفه فلست تحدثه فلا تؤانسه فهو لاء كلمهم لا نفتش بهم ولا يستريح قلبك إليهم فتغفل بهم حتى تتكلم بما يُبكرُ ربك عز وجل وإنما يؤتى من الصاحب الذي هو شكلك ومثلك وأندك فيستريح قلبك إليه وينقل معه ، حتى تعصى الله عز وجل وأنت غافل لا تذكر الله عز وجل ، أو تذكره ولا تبالي لغلبة الهوى فيه وفي محادثته ، وهو من مكائد إبليس وحبائله يخيلك به حتى يوقعك في حبائله لأنه شكلك وأندك ومثلك وهو أرفق من الصياد الرفيق . ألا ترى أن الصياد لا يحتال للغربان فيصنع شباكاً ليصيدها به من العصافير ، ويحتال للعصافير بالغربان وإنما يحتال فينصب لكل طير من صنفه وشكله لأن الشكل بالتشكل يألف فعلية يقع وبه يصطاد .

فإذا مضينا معه في تحليل نزعة الحسد وجدنا فيه بذورا لمنهج نفسى نراه أوضح ما يكون لدى الغزالي^(١) في نفس الباب (باب الحسد) . يقول الحاسبى متسائلاً ومجيباً (قلت ما الحسد؟ وهو في الكتاب والسنة على وجهين، وهما وجودان في اللغة : فأحدهما غير محرم ، بعضه فرض ، وبعضه نفل وبعضه مباح، وبعضه يخرج إلى النقص والحرام .) (وأما الوجه الآخر فمحرم كله ولا يخرج إلا إلى مالا يحل . قلت ما الحسد الذى ليس بمحرم؟ قال المنافسة . قلت ما الدليل على أن المنافسة حسد؟ قال : قول الله عز وجل (وفى ذلك فليتنافس المتنافسون)^(٢) (سابقوا إلى مغفرة من ربكم)^(٣) ، (وسارعوا إلى مغفرة من ربكم)^(٤) . ولا تكون المسابقة من العبد إلا أن يسابق غيره ، وقد قال النبى صلى الله عليه وسلم : (لا حسد إلا فى اثنتين : رجل آتاه الله عز وجل مالا فسلطه علىهلكته فى الحق ، ورجل آتاه الله علماً فهو يعمل به ويعلمه الناس) .

(١) الغزالي : إحياء علوم الدين ج ٣ / ١٧٧ ، ١٨٣ ، ١٨٦ ، ١٨٧ ، ١٨٨ ، ١٩٢ ، ١٩٥ .
وانظر الرعاية للحاسبى ص ٤١٨ - ٤٢٥ .
(٢) آية ٢٦ من المطففين ٨٣ (٣) آية ٢١ من الحديد ٥٧ .
(٤) آية ١٣٣ من آل عمران ٣ .

وأما الوجه الثاني فهو الحرم كله ، وقد ذمه الله عز وجل في كتابه ، والرسول صلى الله عليه وسلم في سنته واجتمع علماء الأمة عليه . قال الله : (وَدَّ كَثِيرٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّونَكُمْ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كُفَّارًا حَسَدًا مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِهِمْ ^(١)) ، (أَمْ يَحْسُدُونَ النَّاسَ عَلَى مَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ ^(٢)) ، (إِنْ تَسْتَكْبِرُوا فَسَيَكُنْ حَسَنَةُ تَسْوِئِهِمْ ، وَإِنْ تَتَضَرَّعُوا فَسَيَكُنْ إِفْرَاحًا بِهَا ^(٣)) ، (مَا يُؤَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَلَا الْمُشْرِكِينَ أَنْ يُنَزَّلَ عَلَيْكُمْ مِنْ خَيْرٍ مِنْ رَبِّكُمْ ^(٤)) .

والحاسبي لا يكتفى بهذا التحديد في تحليله المستند إلى القرآن الكريم والحديث الشريف ، بل يفتت الموضوع ويضع الحدود والعلامات ، فهو يحكي لنا عن حسد الحق ، وحسد حب الدنيا ، وحسد العجب .

أما حسد الحق فيحدد لنا موضعه من القرآن في قوله تعالى (وَإِذَا لَقَوْكُمْ قَالُوا آمَنَّا ، وَإِذَا خَلَاوَا عَضُّوا عَلَيْكُمُ الْأَنَامِلَ مِنَ الْغَيْظِ قُلْ مُوتُوا بِغَيْظِكُمْ) ^(٥) . (فالبعض لا يحب أن يرى فيمن يبغيض نعمة من الله عز وجل ويجب أن يراه بأسوأ الحال في الدين والدنيا ، فهو يكره ما به من النعم ، ويجب أن تزول عنه ، ويفرح بما نزل به من بلاء وضر) .

أما حسد حب الدنيا فأمثاله لدى الحاسبي إخوة يوسف (لِيُوسَفُ وَأَخُوهُ أَحَبُّ إِلَيَّ أَيْدِنَا مِنَّا وَنَحْنُ عُصْبَةٌ إِنَّ أَبَانَا لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ . اقْتُلُوا يُوسَفَ أَوْ اطْرَحُوهُ أَرْضًا يَخْلُ لَكُمْ وَجْهُ أَبِيكُمْ ، وَتَكُونُوا مِنْ بَعْدِهِ قَوْمًا صَالِحِينَ ^(٦)) .

وأما حسد العجب فهو يؤكده في مجال قول الله : (وَلَئِنْ أَطَعْتُمْ بَشَرًا مِثْلَكُمْ إِنَّكُمْ إِذَا لَخَاسِرُونَ) ^(٧) ، (مَا أَنْتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُنَا) ^(٨) ، (أَنْتُمْ لِبَشَرَيْنِ مِثْلِنَا ؟) ^(٩) .

(١) آية ١٠٩ من البقرة ٢ . (٢) آية ٥٤ من النساء ٤ .

(٣) آية ١٢٠ من آل عمران ٣ . (٤) آية ١٠٥ من البقرة ٢ .

(٥) آية ١١٩ من آل عمران ٣ . (٦) آية ٨ ، ٩ من يوسف ١٢ .

(٧) آية ٣٤ من (المؤمنين) ٢٣ . (٨) آية ١٥ من يس ٣٦ .

(٩) آية ٤٧ من (المؤمنين) ٢٣ .

ويعود بنا الحاسبي^(١) فيتساءل هل الحسد من الجوارح ؟ ويجيب بالنفي ليصل الحسد بالقلب بدليل قول الله (وَلَا يَجْدُونَ فِي صَدُورِهِمْ حَاجَةً مِّمَّا أُوتُوا) ، ^(٢) فذلك يدل على أن الحسد في النفس دون الجوارح ، واستعماله بالجوارح عمل عن الحسد ، لا الحسد بنفسه ، ثم يربط ذلك بقول النبي صلى الله عليه وسلم : « لا تحاسدوا ولا تباغضوا ولا تدابروا ، وكونوا عباد الله إخواناً » . وسنرى أثر ذلك كمقدمة للإمام الغزالي^(٣) الذي كتب في الجزء الثالث من إحياء علوم الدين أربعين صحيفة في الربط فقط بين الغضب والحقد والحسد من الناحية النفسية والخلقية فإن هذا سبقاً علمياً للغزالي في هذا المنهج وفي هذا الموضوع الخطير من الفلسفة الصوفية الأخلاقية . فاذا راجعنا القشيري والسلمي ، فإننا نجد اتفاقاً بينهما على أن الحاسبي أستاذ المدرسة البغدادية الأصولية . يقول القشيري^(٤) : (اقتدوا بخمسة من شيوخنا والباقون سلمو لهم حالهم : الحارث بن أسد الحاسبي ، والجنيد بن محمد ، وأبو محمد بن رويم ، وأبو العباس بن عطاء ، وعمرو بن عثمان المكي لأنهم جمعوا بين العلم والحقائق) والواقع أن من ذكرهم القشيري مع الحاسبي هم تلاميذه ومدرسته .

ويؤكد لنا السلمي^(٥) من خلال رواياته المتعددة وجهة نظر الحاسبي الأخلاقية ومن أهم ما يرويه عنه عن الجنيد وغيره من دروس الحاسبي قوله (أصل الطاعة الورع ، وأصل التقوى محاسبة النفس ، وأصل محاسبتها الخوف والرجاء ، وأصلها معرفة الوعد والوعيد) . (المحاسبة والموازنة في أربعة مواطن : فيما بين الإيمان والكفر ، وفيما بين الصدق والكذب ، وفيما بين التوحيد والشرك ، وفيما بين الإخلاص والرياء —) (واعلموا أن خطأكم خطوتان : خطوة لكم وخطوة عليكم ، فانظروا أين تغدون وأين

(١) الحاسبي : الرعابة ص ٤٢٩ .

(٢) آية ٩ من سورة المشر ٥٩ .

(٣) الغزالي إحياء علوم الدين ج ٣ باب الحسد الكتاب الخامس من ربيع المهلكات ص ١٧٠ وما بعدها .

(٤) القشيري : الرسالة القشيرية ص ١٢ .

(٥) السلمي : طبقات الصوفية ٥٦ ، ٦٠ .

تروحون) ، (من اجتهد في باطنه ورثه الله حسن معاملة ظاهره ، ومن حسن معاملة ظاهره مع جهد باطنه ورثه الله تعالى الهداية إليه لقوله عز وجل : (وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا ^(١)) — فمن زين باطنه بالمراقبة والإخلاص زين الله ظاهره بالمجاهدة واتباع السنة) . وسنرى من هذه المقدمات الأخلاقية فلسفة حية للغزالي في نظرية استواء السر والعلان وتوكيد وتحقيق النية في السلوك والباطن في الظاهر .
وحسبنا هذا لنصل مع الحاسبي إلى متوسطات الطريق في فلسفة التصوف السني .

(١) آية ٦٩ من سورة المكنوت ٢٩ ، وانظر عن الحاسبي أيضا : حلية الأولياء ج ١٠ ، ٧٣ ، ١٠٩ وطبقات الشمراني ج ١ ، ٨٣ ، ٨٤ ، وتاريخ بغداد ج ٨ ، ٢١١ ، ٢١٦ والسكواكب الدرية للمناوي ج ١ ، ٢١٨ ، ٢١٩ ، ووفيات الأعيان ج ١ ، ١٥٧ .

الفصل الثاني

متوسطات الطريق

إن أول امتداد جديد يضل ما بين العلم والدين والتصرف عن مدرسة جابر بن حيان (ت ١٩٠ هـ) نجده في مصر مع ذى النون المصري (ت ٢٤٥ هـ) . ولا شك أنه كان في إمتداد مدرسة جابر بن حيان إتجاهات شيعية متطرفة نسب بعضها إلى جابر ذاته مما نفيناها فيما فصلناه ؛ لكن هذا الامتداد كان جسراً أفرخ فيه التجسيم والتشبيه في الدوائر السلفية والشيعية مع المتطرفين منهم على السواء . أخرج من هذا إلى القول بأن متوسطات الطريق هي الجسر الذي تعرض العابرون عليه أو المتوقفون عنده للتيارات المختلفة التي تجاذبتهم إما إلى عبورهم هذه التيارات والتخلص منها بقوة صدق بداياتهم السليمة ، وإما بانحرافهم في خضم الغنوصيات المختلفة ودخولهم في التيار المنفصل ، وإما حيرتهم بين بداياتهم وبين التيار المنفصل ، وتوقفهم الذي أدى فيما أدى إلى الخلط بين الآراء التي تصلهم بالمنهج الإسلامي والآراء التي تفصلهم عنه . هذا هو موقف الحائرين أو موقف المتوقفين عند متوسطات الطريق ، وفي مقدمتهم ذو النون المصري الذي يجمع بين الجانب السني والجانب المنفصل مما أدى إلى غموض موقفه ، كما أدى إلى كثير من الشطط ، والاضطراب في كثير من البحوث التي قدمها عنه المؤرخون والمفكرون قدماء ومحدثين في الشرق والغرب على السواء . فأين نضع إذن ذا النون المصري ذلك الذي يعتبر أكثر المتصوفين غموضاً ؟

الواقع أن منهجنا في البحث يقتضينا وضعه في الدائرة السلبية . لكننا هنا سنلقي الضوء فقط على الجانب السني وهو كما نعتقد ذلك الجانب الذي بدأ به وعاش حاراً معه بتأثير الثقافات الآرامية التي كانت امتداداً للفكر الفلسفي الشرقي والتي أثرت في الفرق الشيعية ثم في الفكر الصوفي عبر الجدل الكلامي في الدوائر السلفية والشيعية معا .

ذو النون^(١) هو أبو الفيض ثوبان بن إبراهيم ذو النون المصري الأخميمي ولد في أخميم من أسرة نوبية مصرية ، ورحل إلى مكة والشام حيث وصل نفسه برياضة الصوفية وكان لمعرفه بعض فنون الكيمياء أثرها بالإضافة إلى شهرته الصوفية التي نسجت حولها الأساطير فدعى قطب الوقت وآتهم بالزندقة وسبق إلى الخليفة المتوكل في بغداد وسجن . لكن المتوكل لما جاد له آمن بصفاء فكرته وسلامتها فردّه مكرماً معزّزاً إلى مصر حيث واصل جهده إلى أن توفي عام (٢٤٥ هـ) .

فإذا تفحصنا كتب طبقات القوم نجد السامى^(٢) أكثر من اهتم بجانبه السنى حين روى له كثيراً من الأقوال والآراء أهمها قوله عن المحبة (أن تحب ما أحب الله ، وتبغض ما أبغض الله وتفعل الخير كله ، وترفض كل ما يشغل عن الله وألا تخاف في الله لومة لائم مع العطف للمؤمنين والغلظة على الكافرين ، واتباع رسول الله صلى الله عليه وسلم في الدين) ، (من علامات الحب لله متابعة حبيب الله في أخلاقه وأفعاله وأوامره وسننه ، فإن لله عبادة تركوا الذنب استحياء من كرمه بعد أن تركوه خوفاً من عقوبته) ويروى السامى عنه أيضاً تحديده وتعريفه لحقيقة العارف بأن الأدلة عليه ثلاثه (لا يظنى نور معرفته نور ورعه ولا يعتقد باطناً من العلم ينقض عليه ظاهراً من الحكم ، ولا يحمله كثرة نعم الله تعالى عليه وكرامته على هتك أستار محارم الله) ومعالم الطريق لديه (حب الخليل وبغض القليل واتباع التنزيل وخوف التحويل) ، والتوبة عنده نوعان (توبة العوام من الذنوب وتوبة الخواص من الغفلة) . هذا هو ما نجده ونجد أمثاله من الأقوال التي تصل ذا النون بالجانب السنى ، فإذا ما ناقشنا وتفحصنا ما رواه العطار^(٣) ، وما أرخه القفطى^(٤) والمسعودى^(٥) ، وما أثاره نيكلسون^(٦) على اضطراب حول ذلك

(١) السامى : طبقات الصوفية ١٥ ، ٢٦ .

(٢) طبقات السامى المصدر السابق .

(٣) العطار تذكرة الأولياء ج ١ ، ١٢٧ .

(٤) القفطى إخبار العلماء من ١٢٧ .

(٥) المسعودى مروج الذهب ج ٢ ، ٤٠١ طبع باريس .

(٦) نيكلسون في التصوف الإسلامى الترجمة العربية ، ٧ ، ٩٢ .

عن علم ذى النون بأسرار الآثار المصرية ورموزها ومكان ذى النون كعالم فى الكيمياء والسحر من جابر بن حيان — أقول إننا إزاء هذا نجد أن موقفنا يلزمنا بوضع ذى النون المصرى كمقدمة لاتجاه النظريات المنفصلة عن المنهج الإسلامى « كما سنرى فى مكانه » من رسالتنا .

فإذا عدنا إلى ركبنا السنى فإننا نجد السرى السقطى (ت ٢٥٧هـ) خال الجنيد ٢٩٧هـ وأستاذه . وقد أسهم السرى السقطى فى توجيه الجنيد، وكان ينصحه كما ذكرنا فى حديثنا عن المحاسبى بأن يأخذ من علمه وأدبه ويدع تشقيقه للكلام . وأنه كان يقول له (جعلك الله صاحب حديث صوفيا ، ولا جعلك صوفيا صاحب حديث إن أولئك الذين حرموا نعمة الوصول إنما حرموها بتضييع الأصول^(١)) .

ولكننا ما نلبث أن يعترضنا البسطامى (ت ٢٦١هـ أو ٢٦٤هـ) مع مقدمات ذى النون فى متوسطات الطريق الطريق الحائرة . ولكن البسطامى وقد حرر نفسه من موقف الحيرة ، ودخل فى سلك الطريق المنفصل ، ولم يستقر على بداياته — فإننا ندعه الآن نصله فى تيار ركبته المنفصل مع الباب الرابع ، لنمضى فى طريقنا مع الركب السنى ، فنجد معنا بعد السقطى : أبا سعيد الخراز (ت ٢٧٩هـ)^(٢) . هو أحمد بن عيسى . من بغداد . صاحب سرى السقطى . وهو يؤكد منهج مدرسته فى قوله : (كل باطن يخالفه ظاهر فهو باطل) والعلم عنده دليل التعرف ، فالعلم يدرك بتعريف الخلق ، والمعرفة تقع بتعريف الحق حيث يقول^(٣) : (إن الله تعالى جعل دليلا عليه ليعرف ، وجعل الحكمة رحمة منه عليهم ليؤلف ، فالعلم دليل إلى الله، والمعرفة دالة على الله . فبالعلم تنال المعلومات ، وبالمعرفة تنال المعروفات والعلم بالتعلم ، والمعرفة بالتعرف ، فالعلم يدرك بتعريف الخلق ، والمعرفة تقع بتعريف

(١) الطوسى : اللهم ص ٧٢ ، والقشبرى ص ١٠ ، السلى طبقات الصوفية ص ٤٨ ، ابن الجوزى : صفة الصفوة ج ٢ ص ٢٠٩ ، ٢١١ . المناوى : الكواكب الدرية ج ١ ، ٢٣١ ، ٢٣٣ .
(٢) ماسينيون : مجموعة نصوص تفسر . وانظر طبقات الشعرائى ج ١ ، ١١٧ وحلية الأولياء ج ١ ، ٢٤٦ ، ٢٤٩ . وابن الجوزى : صفة الصفوة ج ٢ ، ٢٤٥ إلى ٢٤٧ .
(٣) السلى : طبقات الصوفية ص ٢٣٠ وانظر أيضاً القشبرى ص ٢٣ .

الحق) . والخراز يؤكد جديداً في الحجة فيشير إلى معنى (المراد) الذي فلسفه الهروى الأنصارى (ت ٤٨١ هـ) . عند نهايات الطريق السلفى فالخراز يرى أن محبة الله عز وجل لموسى جعلته مراداً بعد أن كان مريداً ، وهذا هو الذى حماه من نتائج الصعق ، (ولولا أن الله عز وجل أدخل موسى عليه السلام فى كنفه لأصابه مثل ما أصاب الجبل) . ونظرة الخراز للخوف جديدة ، فإن أكثر الخائفين عنده أنانيون ، لأنهم فى نظرتهم قد (خافوا على أنفسهم من الله شفقة منهم على أنفسهم) .

ومع هذا التطور فإن الخراز لم يخرج فى نظرتهم للتوحيد عن أصول منهجه السنى . وعلى الرغم من أن السلمى^(١) فى طبقاته قد ذكر عن الخراز أنه أول من خاض علم الفناء فأطلق حكماً ما لم يناقشه مع البسطامى كرائد فى الواقع للكلام عما وراء الفناء — فإن الخراز فى كلامه عن الفناء كان يؤكد فناء ذكر الأشياء سعياً لارتباطه بذكر الله تعالى فى قلبه ، لا سعياً إلى الاتحاد حسب منطق التيار المنفصل . يقول الخراز^(٢) (أدل مقام لمن وجد علم التوحيد مقام من حقق فناء ذكر الأشياء عن قلبه) (ومعنى ذكر فناء الأشياء هو الارتباط بذكر الله عز وجل) . و (أول علامة التوحيد خروج العبد عن كل شيء ، ورد جميع الأشياء إلى متوليها) .

وقد شرح الطوسى^(٣) الموقف أيضاً فقال مستنداً على نص الخراز (ومعنى الفناء خروج الصوفى عن كل شيء ، ليرتبط بذكر الله ، ويدرك أن قوام الأشياء بالله فى الحقيقة : ألا ترى :

وفى كل شيء له شاهد يدل على أنه الواحد

(وليس فى معنى التمكن حلول أو اتحاد ، فهو (يخفيهم فى أنفسهم من أنفسهم ،

(١) السلمى : طبقات الصوفية ص ٢٣٠ وانظر أيضاً القشيري ص ٢٣ .

(٢) الطوسى : اللمع ٥٣ ، ٥٦ ، ٧٠ ، ٩٠ ، ١٠٠ ، ١٠٣ .

(٣) الطوسى : اللمع ص ٥٦ .

ويميت أنفسهم في أنفسهم) . يعنى لا يحسون حساً ، ولا يلاحظون حركة من حركاتهم يوماً إليها في الحقيقة إلا وهى منطمة تحت سلطان القدرة) .

ولكن هذا لا يعنى أنه جبرى ، فهو يؤكد في نظريته المعرفة عدم انكار الكسبية ، لأن المعرفة عنده من وجهين^(١) (من عين الجود ، وبذل المجهود) . وهو لهذا يؤكد : أن أول الفهم لكتاب الله هو التطبيق له حيث يقول (أول الفهم لكتاب الله عز وجل العمل به ، لأن فيه (فى العمل) — العلم والفهم والاستنباط) ، ولاشك أن نظرة الخراز فى أن فى العمل العلم ، أو أن العلم فى العمل هو المنهج التطبيقى السليم للروح الإسلامى . ولهذا قال الخراز بعد ذلك (وأول الفهم إلقاء السمع ، والمشاهدة) . والسمع هنا هو المرتبط بالشهادة كما يقول الخراز أو بالمشاهدة ، كما يقصد بمعنى كشف الحقائق ، بدليل قول الله الذى يستند إليه فى فهمه وعلمه (إن فى ذلك لذكرى لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد^(٢)) . فالشهادة كشف ومعاينة للحقائق) . وممن مضى فى الركب السنى سهل التستري^(٣) ت ٣٨٣ هـ ، وقد شغله مقام الإخلاص فى العمل ودليل الإخلاص والصدق فيه ، كما شغله مادار فى عصره حول الوجد والفناء والشطحات ، فأكد أن مقام الوجد إذا خرج بشطحاته عن حدود الله وسنة رسوله فهو باطل كل البطلان . أما مدخل نظراته فهى الحبة^(٤) التى طريقها التوكل . فالحبة عنده : (موافقة القلوب لله ، والتزام الموافقة لله) ، (والتوكل وجه كلة) ، (والتوكل هو الاسترسال مع الله على ما يريد) ، والنية لا مكان لها إلا بالعمل بها ، ولا قيمة ولا مكان للعمل إلا بدافع النية

(١) الطوسى : اللمع ص ٥٦ .

(٢) آية ٣٧ من سورة ق ٥٠ .

(٣) القشيري : الرسالة ص ١٤ وانظر السامى : الطبقات ٢٠٦ ، ٢١١ وانظر ابن الحوزى : صفة الصفوة ج ٤ ، ٤٦ ، ٤٩ ، وانظر طبقات الشمرانى ج ١ ، ٩٠ وانظر وفيات الأعيان لابن خلدون كان ج ١ ، ٢٧٣ .

(٤) الطوسى : اللمع ٨٧ .

حيث يقول : (الدنيا كلها جهل إلا ما كان منه العلم . والعلم كله حجة إلا ما كان العمل به ، والعمل كله هباء إلا موضع الإخلاص فيه . وأهل الإخلاص على خطر عظيم بدليل قول الله تعالى (والذين يُؤْتون ما آتوا وقلوبهم وجة — أنهم إلى ربهم راجعون ^(١)) . (فهم على ما آتاهم الله من مسارعة واستباق فإن قلوبهم وجة) . وعلى هذا فإن مقام الوجد إذا ما خرج عن حدود الله والسنة فهو باطل لدى سهل التستري . (كل وجد لا يشهد له الكتاب والسنة فباطل ^(٢)) . وهو في هذا يؤكّد نظرية الداراني التي ذكرناها عنه حين قال : (ربما تنسكت الحقيقة قلبي أربعين يوماً فلا آذن لها أن تدخل قلبي إلا يشاهدني من الكتاب والسنة ^(٣)) . وقد حدد التستري مقام الحلال في المعاملات والعبادات بأنه (هو الذي لا يعصى الله فيه فالحلال الصافي الذي لا ينسى الله فيه ^(٤)) . والتستري لهذا : ثأّر على من يدعون . والدعوى من الدعوى وهي لدى أهل السنة وأهل النصوص السني والسلفي (ادعاء النفس ما ليس لها ، أو إضافة النفس إلى ما ليس لها ، أو إضافة ما ليس في مقدورها إليها) .

ولهذا أكد التستري ^(٥) رداً على دعاوى عصره عبر التيار المنفصل أن (أغلظ الحجاب بين العبد وبين الله الدعوى) — ذلك المبدأ الذي توسّع فيه النوري (ت ٢٩٥ هـ) ثم حمل رايته الجنيد أمام تيار الحلاج المنفصل وجهاً لوجه كما سنرى .

أما النوري ^(٦) فهو أحمد بن محمد النوري (ت ٢٩٥ هـ) خراساني الأصل وإن ولد في بغداد ، وتلمذ مع الجنيد لدى سري السقطي . كان رفيقاً وصديقاً للجنيد في اتجاهه .

(١) آية ٦٠ من سورة المؤمنين ٢٣ .

(٢) الطوسي اللع ١١٨ ، ١٤٦ ، ٨ .

(٣) و (٤) الطوسي : اللع ص ١٤٦ .

(٥) الطوسي : اللع ص ١٤٦ .

(٦) المناوي : السكواكب الدرية ج ١ ، ١٩٤ ، ١٩٥ وانظر عن النوري أيضاً : ابن الجوزي :

صفة الصفوة ج ٢ ، ٢٩٤ ، طبقات الشمراني ج ١ ، ٢٦ ، تاريخ بغداد ج ٥ ، ١٣٠ ، حلية الأولياء .

ج ١٠ ، ٢٤٩ ، ٢٥٥ .

ومنهجه . وقد ذكر الطوسي^(١) أن النورى والجنيد تعاونا على شرح نظرية المحبة الإلهية التى قام بتحليلها المحاسبى وكان لها أثرها فى البيئة الصوفية . وقرر النورى فى شرحه وأيده الجنيد فى ذلك (أن آية هذا الحب هو الحماس الصادق) (لا الحماس الراغب أو الخائف لأداء العبادات) . وقد ذكر الطوسي أن أصحاب النورى (كأبى حمزة البغدادى) قد غالوا فى هذه النظرية ، ورمزوا لها برموز مادية سخيفة ، حيث قرروا أن هذا الحب يقرب صاحبه من الله قربا حسيا . (وقد جحد النورى هذه المغالاة وهذا الغلو . ولكن أحد الخصوم وهو الباهلى أبلغ الخليفة الموفق عنهم ، فأمر باعتقال النورى وصحابه ، وهددهم بالموت . ولما كان الجنيد منهم فقد رحل وخلع رداء الصوفية ، وأكده أنه فقيه مهمته الشرعية الواضحة . وقد دافع النورى عن نفسه وصحابه (فتأثر محتسب الخليفة وعفا عنهم جميعا) .

وجهد النورى يتضح فى تفرقه بين المعرفة العقلية والقلبية . فكيف نعرف الله بالعقل ، والعقل لا يدركه مهما تسلح بأسلحة النظر ؟ يقول النورى فى رواية الطوسي^(٢) (كيف يدرك ذو أمد من لا أمد له ؟ أم كيف يدرك ذو عاهة من لا عاهة له ولا آفة ؟ أم كيف يكون مكيفا من كيف الكيف ؟ أم كيف يكون محيئا من حيث الحيث فسماء حيثنا ، وكذلك أول الأول وآخر الآخر فسماء أولا وآخرأ فلولاً أنه أول الأول وآخر الآخر ما عرف ما الأولية وما الآخرة) (وما الأزلية فى الحقيقة إلا الأبدية ليس بينهما حاجز . كما أن الأولية هى الآخرة ، والآخرة هى الأولية وكذلك الظاهرية والباطنية . . .) وينتقل بنا النورى إلى المعرفة المباشرة فيقول إنها معرفة القلب بمشاهدته بمعاينة اليقين ، (ومصدر اليقين علم القلب) . ثم يخطو بنا نحو نظريته فى التفاوت والتلوين مما وجدناه مفاسفا لدى الهروى السلفى فيقول : (وإنما يقع التفاوت للخلق من حيث الخلق) فالله (فيما كان كهوفيا يكون ، وهو فيما قال كهو فيما يقول ، والأدنى عنده كالأقصى والأقصى عنده كالأدنى ، وإنما يقع التفاوت للخلق من حيث الخلق ، والتلوين فى القرب والبعد

والسخط ، والرضا صفة للخاق ، وليس ذلك من صفات الحق) . وهذا وذاك هو الخطوة الكبرى التى تمذهبت لدى المروى الأنصارى (ت ٤٨١ هـ) فى فلسفة التصوف السلفى فيها ذكرناه .

أما الجنيد^(١) (ت ٢٩٧ هـ) فهو كما يقول القشيري سيد هذه الطائفة وإمامهم : أبو القاسم بن محمد . أصله من نهاوند ، ومنشؤه ومولده بالعراق . أبوه كان يبيع الزجاج فلذلك يقال له القواريري . فقيه على مذهب أبي ثور ، كان يفتى فى حلقاته بحضرته وهو ابن عشرين سنة . صاحب خاله السرى السقطى ، وكان يوجهه (وهو صبي) لمجلس المحاسبى (كما ذكرنا) . وهو حامل راية الثورة على اتجاه الحلاج (كما سنرى معه) ، وقد عنفه وتوقع له نهايته . فقد ذهب الجنيد إلى الثورة على دعاوى الصوفية بإسقاط التكليف ، ودعاواهم بما ليس فى مكنة نفوسهم ، وادعائهم لها ما ليس فى مقدورها — ذهب الجنيد إلى غاية التصوف الإيجابى .

يقول القشيري ، والسلمى^(٢) فى رواية واحدة (سمعت محمد بن الحسين يقول : سمعت أبا نصير الأصبهاني يقول : سمعت أبا على الروذبادى يقول : سمعت الجنيد يقول لرجل ذكر المعرفة وقال أهل المعرفة بالله يصلون إلى ترك الحركات من باب البر والتقرب إلى الله عز وجل فقال الجنيد إن هذا قول قوم تكلموا بإسقاط الأعمال وهى عندى عظيمة . والذي يسرق ويزنى أحسن حالا من الذى يقول هذا . فإن العارفين الله تعالى أخذوا الأعمال عن الله تعالى ، وإليه رجعوا فيها ...) (إن الطرق كلها مسدودة على الخلق إلا على من اقتفى أثر الرسول صلى الله عليه وسلم واتبع سنته ، ولزم طريقته فإن طرق الخيرات كلها مفتوحة عليه) . (إن علمنا محض الكتاب والسنة) وإن (مذهبنا مقيد بأصول الكتاب والسنة) ، وإن (علمنا مشيد بحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم) .

(١) القشيري الرسالة ص ١٨ ، ١٩ .

(٢) القشيري : الرسالة ص ١٨ ، ١٩ وانظر السلمى طبقات الصوفية ص ١١٥ ، ١٦٣ ،

وينتقل بنا الجنيد إلى تأكيد الجهد والاكتساب في المعرفة القلبية حين يقول (باب . كل علم نفيس جليل بذل المجهود ، وليس من طلب الله ببذل المجهود كمن طلبه من طريق الجود) ويؤكد هذا في أدعيته (يا ذا كر ذاكرين بمابه ذكره ، ويا بادي العارفين . بمابه عرفوه ، ويا موفق العابدين لصالح ماعملوه . من ذا الذى يشفع عندك إلا بإذنك . ومن ذا الذى يذكرك إلا بفضلك ؟^(١) .

وجهد الجنيد الفلسفى واضح فى نظريته فى الحرية التى ترتبط بالتوحيد فى العبودية . (فالصوفى حر إذا توحدت عبوديته لله ، فإذا كنت له وحده عبدا كنت ممدونه حرا)^(٢) وهو هنا يخالف التيار المنفصل الذى يزعم أن الحرية الصوفية هى التحرر من كل قيود العبودية ، وإلغاء التمايز بين الله والإنسان ، أو بين الله والكائنات ، أو بين الله والحياة . نفسها ... أما صلة المحبة بالعبودية كوسيلة للتحرر فهى (أن تحب ما يحب الله تعالى فى عباده ، وتكره ما يكره الله تعالى فى عباده) (واعلم أنه يقرب من قلوب عباده حسب ما يرى من قرب قلوب عباده منه ، فانظر ماذا يقرب من قلبك ؟)^(٣) .

والجنيد^(٤) يؤكّد كونه التوحيد فى الفطرة ، فهو مرتبط بآية العهد (وإذا أخذ ربك . من بنى آدم .. من ظهورهم ذريتهم ، وأشهدهم على أنفسهم . ألست بربكم قالوا بلى^(٥)) . ولهذا فلا بد (أن يرجع آخرا العبد إلى أوله ، فيكون كما كان قبل أن يكون) على دين الفطرة ... (فمن أين كان ، وكيف كان قبل أن يكون ؟ وهل أجابت إلا الأرواح الظاهرة بإقامة القدرة وإنفاذ المشيئة ؟ فهو الآن فى الحقيقة كما كان قبل أن يكون . وهذا غاية حقيقة التوحيد للواحد . أن يكون العبد كما لم يكن ، ويبقى الله تعالى كما لم يزل) . وهذا معناه كما قول الطوسى^(٦) عن التوحيد فى رأى الجنيد . هو (توحيد الخاصة .

(١) المصدر السابق للسامى .

(٢) و (٣) و (٤) الطوسى : اللمع ص ٤٩ ، ٥٠ .

(٥) آية ١٧٢ من الأعراف (٧) .

(٦) المصدر السابق للطوسى .

وهو أن يكون العبد بسره ووجوده وقلبه وكأنه قائم بين يدي الله عز وجل ؛ يجرى عليه تصارييف تدبيره ؛ وتجرى عليه أحكام قدرته في بحار توحيداء بالفناء عن نفسه وذهاب حسه بقيام الحق له في مراده منه ، فيكون كما كان قبل أن يكون ، يعنى في جريان أحكام الله عليه ، وانفاذ مشيئته فيه) .

والجنيد^(١) هو أول من فلسف معنى الفقر الصوفى ، لابعنى العدم في ملكية شىء ؛ بل بمعنى الافتقار الذى هو عنده (تمام الغنى) (وقد سئل أيهما أتمّ : الاستغناء بالله ، أم الافتقار إلى الله عز وجل ؟ فقال الافتقار إلى الله عز وجل موجب للغنى بالله عز وجل ، فإذا صح الافتقار إلى الله كمل الغنى بالله تعالى ، فلا يقال أيهما أتمّ أحدهما إلا بتمام الآخر ، ومن صحح الافتقار صحح الغناء . والفقراء الذين أحصروا في سبيل الله حسب نص الآية الكريمة (للفقراء الذين أُحْصِرُوا في سبيل الله) عند الله أفضل ، ودليل الجنيد أنهم محتسبون باختيار الله لهم الفقر ، فالفقير هنا (معاملى الله عز وجل بقلبه ، موافق له فيما منع)^(٢) .

أما ثورة الجنيد على دعاوى الصوفية فقد كان هو حامل رايتها بإخلاص وقوة وخاصة تجاه التيار المنفصل القوى لدى الحلاج ، ولدينا ثلاث مصادر قوية تؤكّد ذلك : أولها أخبار الحلاج^(٣) ، وفيها يقول أحمد بن يونس : (كنفانى ضيافة بغداد ، فأطال الجنيد اللسان فى الحلاج ، ونسبه إلى السحر والشعوذة والفرج . وكان مجلسنا غاصا بالمشايخ فلم يتكلم أحد احتراماً للجنيد . . .) . وثانيها أربعة^(٤) نصوص لماسينيون الذى ذكر فيها نقلا

(١) الطوسى : اللمع ص ٢٩١ . وانظر أيضا ماسينيون : مجموعة نصوص لم تنشر وانظر طبقات الشعرائى ج ١ (٩٨ ، ١٠١) تاريخ بغداد > ٧ ، ٢٤١ ، ٢٤٩ . وفيات الأعيان ج ١ ، ١٤٦ ، ابن الجوزى صفة الصفوة > ٢ ، ٢٣٥ — ٢٤٠ ، وطبقات النافعية > ٢ ، ٢٨ — ٣٧ وابن كثير : البداية والنهاية > ١١ ، ١١٣ .

(٢) الطوسى : اللمع ، ٢٩١ آية : ٢٧٣ سورة البقرة ، ٢ .

(٣) أخبار الحلاج ص ٩٢ طبع القاهرة .

(٤) ماسينيون أربعة نصوص 29—30 p .

عن ابن با كويه الشيرازى رواية عن حمد (ابن الحلاج نفسه) يقول فيها بلسانه (ثم خرج (الحلاج) إلى مكة وجاور سنة ، ورجع إلى بغداد ، ومعه جماعة من الفقراء ، فقصد الجنيد وسأله عن مسألة فلم يجبه ، ونسبه إلى أنه مدع فيما سأله فاستوحش (. وثالثها ^(١))
اللمع للطوسى وقد ذكر أن الجنيد عارض الحلاج فى دعاواه بالكرامات ، وقال له :
(إن الاتكال على الكرامات أخطر الحجب التى تمنع المختار من النفاد إلى صومعة الحق) . وهو ما أ كده التسترى فيما ذكرناه فى نفس الموقف حيث قال (أ كبر الكرامات أن تبدل خلقاً مذموماً من أخلاق نفسك بخلق محمود) . وقد رأينا فى هذه النقطة لدى الهروى الأنصارى السلفى ت ٤٨١ هـ أنه أدخل الكرامات فى الأودية أو المتاهات .
من كل هذا ندرك موقف الجنيد من تيار الحلاج المنفصل عن المنهج الصوفى السليم .
وقد أ كد نيكاسون ^(٢) فى دقة (أن مذهب الجنيد كان يعلو على أفهام عوام الناس ولهذا كانت الغلبة لفكرة العوام فى الولاية . . .) ، ولكن ماذا كان موقف الجنيد من البسطامى وهو الجسر الذى عبر عليه الحلاج ؟ وخاصة وقد وقف الجنيد من الحلاج هذا الموقف الجدير به ؟

يقول الجنيد ^(٣) (الحكايات عن أبى يزيد مختلفة ، والناقلون عنه فيما سمعوه مفترقون ، وذلك والله أعلم لا اختلاف الأوقات الجارية عليه فيها ، ولا اختلاف المواطن المتداولة بما خص فيها ، فكل يحكى عنه ما ضبطه من قوله ، ويؤدى ما سمع من تفصيل مواطنه) .

ومعنى هذا أن الجنيد لم يهاجم البسطامى لا اضطراب الموقف حياله ، وتناقض الرواة عنه فيما نقلوه ، واختلاط الطيب بالخبث من الأقوال حسب اختلاف الأوقات الجارية عليه ، واختلاف ما نقل حسب ما سمع وروى . ويظهر أن الجنيد يرجع شطحات أبى يزيد

(١) الطوسى : اللمع ص ٢٣٤ ، ٣٢٤ .

(٢) نيكاسون : صوفية الإسلام ص ١٢٥ .

(٣) الطوسى اللمع ص ٤٥٩ ، ٤٦٠ .

إلى حالات يمكن معذرتة فيها لأنه نطق بها في غير صحو ، ولهذا فهو يعذره لعدم صحوه فيما شطح به . وانكاره لما قال بعد صحوه فيما يقال ، ولكن الجنيد مع هذا يؤكد خطورة موقف البسطامي في شطحاته على المنهج الصوفي ، وذلك في قوله الذي يؤكد فيه حسن بداية البسطامي في أحواله ، وهذا يتضمن أيضا عدم حسن نهاياته . (أما بدايات حاله فهو قوى محكم قد بلغ منه الغاية)^(١) . ولم يسلم الجنيد نفسه من التهم كما ذكرنا مع النورى رفيق مدرسته ومنهجه . وقد قاوم الجنيد مذهب الحلول والاتحاد والشطحات والدعاوى مقاومة عنيفة ، ولما سئل عن رأيه في الحلول قال (إن^(٢) الله لا يحل في القلوب وإنما يحل الإيمان في القلوب ، كما يحل التصديق ، والمعرفة على شرط سعى السالك وجهده وكسبه . فأن الله كما يقول الجنيد) بادیء العارفين بما به عرفوه . وأوصاف الإيمان والمعرفة والتصديق أوصاف مصنوعاته من جهة صنع الله بهم (وليس هو بذاته أو بصفاته يحل فيهم) .

والجنيد أدق من عرف معنى التصوف ، فالتصوف^(٣) عنده هو (أن يمتك الحق عنك ويحييك به) ، وهو (أن تكون مع الله بلا علاقة) وهو (ذكر مع اجتماع ، ووجد مع استماع ، وعمل مع اتباع) . والجنيد أول من حذر مغبة الاستغراق والتجرد . فهو يقول عندما سأله سائل (كيف لى بحقيقة التصوف ؟ : تمسك بظاهره وإلا أفسدته) والصوفي عنده (كالأرض يظوها البر والفاجر ، وكالسحاب يظل كل شيء) ، وكالقطر يسقى كل شيء) . وهو ينصح بمداومة (تصفية القلوب حتى لا يعاودها ضعفها الذاتى ، ومفارقة أخلاق الطبيعة ، وإخضاع صفات البشرية ، ومجانبة نزوات النفس ، ومنزلة الصفات الروحية ، والتعليق بعالم الحقيقة ، والنصح الخالص لجميع الأمة ، والاختلاص فى مراعاة الحقيقة ، واتباع النبى صلى الله عليه وسلم فى الشريعة^(٤)) .

(١) الطوسى اللمع ٤٥٩ ، ٤٦٠ .

(٢) الطوسى المصدر السابق ٤٥٩ ، ٤٦٠ .

(٣) التشيرى ص ١٨ وانظر العطار تذكرة الأولياء ص ١٠ ، ٢٣٣ وانظر نيكلسون : فى التصوف

الإسلامى وتاريخه ٣٣ .

(٤) الطوسى اللمع ٤٥٩ ، ٤٦٠ .

وقد عثرت على مخطوط لم ينشر للجنيد بعنوان « دواء الأرواح »^(١) يتحدث فيه عن آية العهد ، ويحلال فيه البرهان الذى أظهره الله لأهل المعرفة ، وعلمهم وهداهم به فى عالم الذر ، وجعلهم أهلاً لتوحيده . وفى النص إبانة واضحة لمقام النبى صلى الله عليه وسلم ليلة الإسراء والمعراج ، حيث أوحى الله لرسوله ما أوحى . وقد قارن الجنيد هذا بموقف موسى عليه السلام لدى الطور الأيمن حينما نودى ، فطالب الرؤية الكبرى ، فدك الجبل وصعق موسى ، ولولا أن موسى كان فى كنف الله أو أصبح مراداً (كما سيقول الهروى بعد الجنيد) لا انتهى كما انتهى الجبل . وهاهى أهم فقرات المخطوط الصغير :

« بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله الذى أبان بواضح البرهان لأهل المعرفة والبيان بما أخصهم به فى قديم القدم ، قبل كون القبل ، حين لا حين ولا حيث ، ولا كيف ولا أين : أن جعلهم أهلاً لتوحيده ، وإفراد تجريده ، والذا بين عن أداء إدراك تحديده » (أَوْحَى إِلَى عَبْدِهِ مَا أَوْحَى ، مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى ، فى الأفق الأعلى . شهد له أنه عبده وحده ، لم يجد عليه استعباد الغير بخفى ميل همة ، ولا إلمام شهوة ، ولا محادثة نظرة ، ولا معارضة خطرة ، ولا سبق حق بلفظة ، ولا سبق أهل الحق بمنطقة ، ولا رؤية حظ بلمحة . أوحى الله إليه حينئذ ما أوحى بالأفق الأعلى . ضاقت الأماكن ، وخنست المصنوعات عن أن يجرى فيها أو عليها وحى ما أوتى بالأفق الأعلى ، إذ يغشى السُدرة ما يغشى) ، (وانظر إلى الجبل حيث تجلى له جعله دكا . وخر موسى صِعَةً ، فلما أفاق قال سبحانه تَبَّتْ إِلَيْكَ أَنْ أَعُودَ لِمَسْأَلَتِكَ الرَّوْيَةَ . . .) ، (وانظر إلى إخباره عن حبيبته صلى الله عليه وسلم : (ولقد رآه نزلة أخرى . عند سِدْرَةِ الْمُنْتَهَى) . . . المقيد ههنا لا يقتضى مكاناً ، وإنما يقتضى وقت كشف علم الوقت ، فانظر إلى فضل الوقتين ومختلف المسكنين ، وفرق ما بين المنزلتين ، فى العلو والذنو) . (وكذلك فضلت المؤمنين من العارفين) ، (ومنهم من يطيق خطاب المناجاة مع علم

(١) مخطوط رقم ٣٣٥٦٠ ، ٩٥٦ حليم مكتبة جامعة الأزهر (دواء الأرواح) .

قرب من نجاه وأدناه ، فلا ستره في الدنو علم الدنو ، ولا في العلو علم العلو . ومهم من لا يطيق ذلك فيجعل الأسباب هي المؤدية إليه ، وبها يستدرك فهم الخطاب فيكون منه الجواب) . . . (وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً أو من وراء حجاب ، أو يُرسل رَسولاً فيوحى بإذنه ما يشاء) . وهذه أما كن يضيق بسط العلم فيها إلا عند المفاوضة لأهل المجاورة وفن الاشتغال بعلم مسالك الطرق المؤدية إلى علوم أهل الخالصة الذين خلوا من خلواتهم وتبرأوا من إرادتهم ، وحيل بينهم وبين ما يشتهون . . . أمناء على وحيه ، حافظون لسيده ، نافذون لأمره قائلون لحقه ، عاملون ، مسارعون في الخيرات ، وهم لها سابقون . جرت معاملتهم في مبادئ أمورهم بحسن الأدب فيما ألزمهم القيام به من حقوقهم . لم يبق عندهم نصيحة إلا بذلوها ، ولا قرينة إلا وطئوها . سمحت نفوسهم ببذل المهج عند أول حق من حقوقه في طلب الوسيلة إليه وبادرت غير مبقية ولا مستقبلية ، بل نظرت إلى أن الذي عليها في حين بذلها أكثر مما له بذلت . لو أُنح الحق إليها مشيرة ، وعلوم الحق لديها غزيرة . . لا توقعهم لأئمة عند نازلة ، ولا تثبطهم رهبة عند قاذحة ، ولا تبعثهم رغبة عند إحدى هبة ، حافظون بما استحفظوا من كتاب الله عز وجل وكانوا عاياه شهداء . . .) .

فإذا مضينا مع التيار السني بعد الجنيد ، الذي وقف في مواجهة التيار المنفصل لدى الحلاج ومدرسته ، فإننا نجد إلى جانبه رد فعل آخر لتيار الحلاج لدى أبي الحسين الوراق الملامتي (ت ٣٢٠ هـ) الذي خالف أيضاً منهج الملامتية وهو من أعلامهم ، ووقف إلى جانب تصوفه السني يدفع تيارين سلبيين أحدهما متطرف إلى حد الدعاوى الخطيرة مع الاتحاد والحلول . وثانيهما متطرف إلى حد التخاذل والانهيار والضعفة ، مما ياباه الإسلام في كلتا الحالتين . والوراق لم يذكره الطوسي (ت ٣٧٨ هـ) صاحب اللمع ، ولم يذكره الكلاباذي (ت ٣٨٠ هـ) صاحب التعرف رغم أنهما عاشا في عصره ، ورغم سنيته المذهبية الواضحة ولم يذكر عنه القشيري^(١) (ت ٤٦٥ هـ) سوى أنه أحد رواة الملامتية ، ولم يذكره تاريخ

بغداد ، ولا دمشق . وقد بحث عنه في طبقات السلمي (ت ٤١٢ هـ) ، فوجدته ^(١) يذكر أنه توفي عام ٣١٩ هـ لا عام ٣٢٠ هـ ، وأنه كان صاحب أبي عثمان الخيري النيسابوري . كما وجدت إشارات مقتضبة عنه في البداية والنهاية ^(٢) لابن كثير ، وطبقات الشعرائي ^(٣) والمنتظم لابن الجوزي ^(٤) ولكن ما ذكره السلمي رغم اقتضابه كان فيه الكفاية عن هذا التصوف . فهو يمثل ^(٥) الطبقة الثانية من الملامية التي منهجت فلسفة أهل الملام ، وكان فيها إتجاهان : إتجاه محفوظ النيسابوري على أساس تعاليم أبي عثمان الخيري . وهذا الإتجاه يرى أن طريق الخلاص في الاهتمام المتصل للنفس ، لأن من أراد أن يبصر طريق رشده فليتهم نفسه في الموافقات فضلا عن المخالفات . أما الإتجاه الثاني عند أهل الملام فهو إتجاه الوراق الذي يرى طريق الخلاص (في استقامة الدين واتباع السنة) ، دون قتل النفس أو احتقارها (ليحيا الإنسان بمشاهدة الخيرات والممن الإلهية) ، (ومن جعل الطريق إلى الوصول في غير الاقتداء يضل من حيث يظن أنه مهتد ومن وصل اتصل . ومارجع من رجع من الطريق إلا من الإشفاق على النفس ، وطلب الراحة ، لأن الطريق إلى الله صعب لمن لم يدخل فيه بوجد غالب وشوق عارم فيهبون عليه إذ ذاك حمل الأثقال وركوب الأهوال ، فإذا انقادت له النفس على ذلك وهان عليه ما يلقى في طلب المحبوب سهل الله عليه سبيل الوصول) و (لا يصل العبد إلى الله إلا بالله ، وبموافقة حبيبه صلى الله عليه وسلم في شرائعه) . والصدق لدى الوراق (استقامة الطريقة في الدين واتباع السنة في الشرع) . والاقتداء عنده (علامة محبة الله) على أساس من متابعة حبيبه صلى الله عليه وسلم ، وهو في مقام التوكل ينمى مذهب أهل الملامية على أساس سني سليم

(١) السلمي : طبقات الصوفية المخطوط ٦١ ، ٦٨ أ المطبوع ص ٣٠٠ — ٣٠١ وهامش

ص ١٧٥ .

(٢) ابن كثير : البداية والنهاية - ١١ ، ١٦٧ .

(٣) الشعرائي : الطبقات - ١ ، ١١٢ .

(٤) ابن الجوزي المنتظم - ٦ — ٢٤٠ .

(٥) السلمي : طبقات الصوفية ٣٠٠ وانظر الدكتور أبو العلا عفيفي : الملامية ٤٣ ، ٤٥ .

فالتوكل عنده (استواء الحال عند العدم والوجود، وسكون النفس عند مجاري المقننور) .
وهو متفائل بعيد عن التشاؤم الملامى الذى يصنع أساس المذهب بصبغة السلبية
القاتلة . فالوراق المتفائل يؤمن تمام الإيمان بإمكان صفاء التوحيد والوصول إلى اليقين
الذى هو ثمرة التوحيد الصافى عن طريق سلوك طريق العبودية الخالصة ، فإن (أجل شيء
يفتح الله تعالى به على عبده التقوى ، فإن منه تتشعب جميع الخيرات ، وأسباب
القربة والتقرب ، وأصل التقوى والإخلاص وحقيقته التخلّى عن كل شيء إلا من
إليه تقواك) . واليقين لدى الوراق ثمرة التوحيد (فمن صفات التوحيد صفاته اليقين ،
ومن لم يقن عن نفسه وسره ، ورؤية الخلق لا يحيا سره لمشاهدة الخيرات والمنن) ، فإن
(مخافة خوف القطيعة أنبلت نفوس الحبين ، وأحرقت أكباد العارفين ، وأسهرت ليل
العابدين ، وأظلمات نهار الزاهدين ، وأكثرت بكاء الثائمين) . ولا شك أن الاتجاه
المتفائل لدى الوراق هو اتجاه المنهج الإسلامى الذى يدعو إلى الثقة فى النفس الساعية
المؤمنة (على أساس من استقامة الطريق فى الدين ، واتباع السنة والشرع) — هذا
الاتباع ، وتلك الاستقامة هما روح الصدق فى العمل عنده . وهو حين يؤكد أن سبيل
المعرفة من الله ، وأن الوصول إلى الله سعى إليه وعمل بقرآنه وسنة نبيه على فهم وعلم
ويقين ، فإنه يرى على أساس تفاؤله (أن الصبر على الطريق المصاحب له الشوق العارم
يهون لاسالك حمل الأثقال وركوب الأهوال ، فإن انقادت له النفس على ذلك ، وهان
عليه ما يلقى فى طلب المحبوب سهل الله سبل الوصول) (ومن وصل اتصل ، ومن جعل
الطريق إلى الوصول فى غير الاقتداء يضل من حيث يظن أنه مهتد) .

ونصل من هذا إلى أن ركب الخجاسي قد وصل إلى غايته لدى مدرسة الجنيد والوراق
التي هي الجسر الأخير لفلسفة التصوف السني بعنايه المتكامل لدى فيلسوف المعرفة
الدينية الإمام الغزالي ٥٠٥ هـ .

الفصل الثالث

نهاية الطريق السني

الدى فليصوف المعرفة الدينية الإمام الغزالي

كان أول ما أثارني حول الغزالي قول نيكلسون^(١) رأس الباحثين للممتازين في التصوف أن الغزالي ليس صوفياً. بدليل أنه ليس من صوفية وحدة الوجود، ولو سرنا وراء منطق نيكلسون لأغينا التصوف السلفي والسني معا واعتبرنا التصوف قاصراً على مدرسة الخلاج ومحي الدين بن عربي ولقضينا ظلماً على الغزالي في فلسفته الأخلاقية الإحيائية .

لقد ذكر الأستاذ نيكلسون أن الغزالي ليس صوفياً لأنه ليس من صوفية وحدة الوجود ، ولو قال نيكلسون إن الغزالي ليس صوفياً فحسب لاقترب من واقع وحقيقة الغزالي . إن الغزالي لو كان صوفياً فحسب لما استطاع أن يكتب ما يكتب لأنه استخدم أساليب الفلسفة النقدية للبرهنة على أن الدين أمر طبيعي للإنسان بما هو إنسان ، وأن جميع القوى التي اختص بها الإنسان تصدر من قوة ليست من معدن هذا العالم ولا من طبيعته ، وهي القوة التي يستطيع بفضلها الإنسان الاتصال بعالم الحقيقة . أمر آخر هو أن الشعور الديني في أكمل مظاهره لدى الأنبياء والأولياء له أصوله الطبيعية الإنسانية رغم أنه من الأمور التي يستعصى على العقل الإنساني فيهما ، إلا أن الغزالي لم يغلق الأمر ، ولم يحطه بالأسرار الكهنوتية ، ولم يعتبر مسألة المعرفة مسألة خاصة لا يتيحها الله إلا للخاصة كما هو لب التصوف السلفي لدى المروى وغير التصوف السلفي في مدارس الخلاج وابن عربي . من هنا كانت قيمة الغزالي السني الذي اتخذ التصوف مدرسة أخلاقية ، ومزرعة للآخرة ، وحركة إحيائية للمعرفة الدينية في مختلف صورها العلمية والعملية ، فإن الغزالي عالج

(١) نيكلسون : في التصوف الإسلامي وتاريخه ترجمة الدكتور أبو العلا عفيفي ص ٨٣ .

موضوع المعرفة الدينية على أساس سيكولوجى واسع ، وبحيثها بطريقة ترضى عنها عقول جميع الطالبين للحقيقة ، وفى هذا تظهر قوته ، ولكنها لا تظهر ضعفه كما زعم نيكلسون^(١) على أساس حجة أن الغزالى أغفل الناحية الشخصية من تجربته الذاتية ، فالواقع أن الغزالى عاش آراءه ، وأطل منها بطريقة علمية سليمة ، كما عاش الحلاج آراءه فى الوجه المقابل المنحرف من التصوف .

ومن هنا كان التصوف فى نظر الغزالى ليس غاية فى ذاته ، بل منهجا كما كانت الفلسفة عنده سواء بسواء . ومن هنا كان الغزالى فى نظر نيكلسون الذى هو أقرب إلى النظرة اليونانية ، ليس صوفياً وائس فيلسوفاً . والواقع أن الغزالى أيضاً لم يهدف إلى جعل كل مؤمن متصوفاً بالمعنى المذهبى لدى مدارس الحلاج وابن عربى التى تسعى بواصلها إلى الاحتراق كالفرشة فى نار الحقيقة كما قال الحلاج ، ومن هنا حدد الغزالى السنى الصلة بين الدين والمجتمع ، ولم يفعل ذلك تقليداً ، بل عاشه . ومارسه وعاناه ، وخرج من تجربته الذاتية الموضوعية التى مرت به فى بيئته النفسية والعقلية معاً فى الطريق السوى ، وهو يؤكد أن (من) لم يشك لم يبصر ولم يوقن ولم يعرف . (لقد أكد الغزالى فى تجربته الفريدة حدود النظر العقلى ، وأدرك أن العقل البشرى بوسائله وأدواته ومقولاته عاجز عن إدراك الحقائق اليقينية الثابتة^(٢) . وهو لهذا حدد المنهج الفلسفى فى ميادينه العقلية كما حدد المنهج الصوفى لما فوق العقل ، ووصل فى النهاية إلى أن العقائد لا يمكن الاستدلال عليها بأساليب الفلاسفة والمتكلمين ، بل بالذوق الصوفى عن طريق النور الإلهى ، فكانت إحيائية الغزالى تطوراً من المنهج العقلى إلى المنهج النفسى التجريبي . من النظر فى قرار النفس وأعماق أعماقها بعد مجاهدتها وتصفيتها وتطهيرها بالرياضات ، ثم اجتماع الهمة ، وتوحيد القصد إلى الله . وليس هذا فقط ، بل كان هذا التطور انتقالاً من الفكر إلى الإرادة . ومن هنا كان صدق المعرفة اليقينية لدى الغزالى التى قامت على صدق تجربته ،

(١) نيكلسون : فى التصوف الإسلامى وتاريخه ص ١٤٣ .

(٢) دكتور أبو الملا عفيفى مؤتمر دمشق ص ٧٣٨ .

فالإرادة أبرز عناصر التجربة في المعرفة الذوقية التي تتكشف بها حقائق الوجود ، وأسرار الألوهية والربوبية لا يتوصل إليها عن طريق الفكر بل عن طريق الإرادة التي هي أخص مظاهر التجربة الصوفية ، وفي هذه التجربة يحقق الصوفي وجوده ، ويتحقق من وجوده به . والغزالي لا يقول كما قال ديكرت بعده بقرون (٦٥٠ م) «أنا أفكر فأنا إذن موجود» . ولا يقول كما قال أوغسطين قبله (٤٣٠ م) «أنا أخطئ فأنا موجود» بل يقول أنا أمارس تجربة روحية حرة - أنا أتححر ، أنا أذوق معرفة ، أنا أريد بنفسي ، بحريتي ، وأنا أأتم ، فأنا موجود ، والله الذي يتجلى لي حال إقبالي عليه واتصالى به هو محررني من إसार الجهل وظلام العبودية إلى نور اليقين والمعرفة الخالصة الحرة . أو ليس هذا الذي قاله الغزالي وما فلسفه في منتصف القرن العشرين الفيلسوف الروحي الروسي برديائف « Berdyaev »^(١) (ت ١٩٤٨ م) في توكيده العلاقة القائمة بين الله والمؤمن على أساس الحرية ، وأن الإنسان إن لم يؤمن فسيظل عبداً ، فكان الإيمان هو التحرر ، وكان العبودية لله هي التحرر من الطبيعة والمجتمع . أو ليس هذا ما أكد الغزالي من أن السيطرة على شهوات النفس أو الخطيئة كما يقول برديائف توكيد للحرية ؟ وعلى هذا تكون خطيئة الإنسان في إبتعاده عن الله المحرر المنقذ .

ولقد كان الغزالي أول من حل مشكلة الظاهر والباطن بفلسفته في (استواء السر والعلن) ، وتحقيق الحقيقة في الشريعة ، بعد أن وضعت مدرسة الحلاج الشريعة في مكان أدنى من الحقيقة حتى أسقطتها المدرسة بعيداً لأنها رسم ، وحتى كان الكفر هو الإيمان ، والتوحيد المعروف هو الشرك . فإذا ذكرنا ما قاله الهجویری في القرن الخامس الهجري^(٢) وهو ينعى على معاصريه تسميتهم شهواتهم شرعاً ، وأوهامهم الكاذبة علماً إلهياً ، وتسميتهم الزندقة فقراً ، ونزوات قلوبهم حباً إلهياً ، وإنكار الدين فناء للنفس ، وإهمال شرع النبي صلى الله عليه وسلم طريقاً للتصوف .

(١) نيقولا برديائف Nicolas Berdyaev : الحلم الوانع = Dream and Reality .

الترجمة العربية ص ١٦٩ ترجمة فؤاد كامل عبد العزيز . (١٩٦٢ م) .

(٢) الهجویری : كشف المحجوب نشر وتحقيق نيكاسون ص ٨

أقول إذا ذكرنا ما قاله المهجورى فى منتصف القرن الخامس ، وما قاله القشبرى ت ٤٦٥ هـ فى نفس الزمن ، حين أذكر عصره وعشيرته الصوفية بما كان عليه قد ماؤهم قولاً وعملاً وما آل إليه التصوف (من ضياع حرمة الشريعة من القلوب ، ورفض التمييز بين الحلال والحرام وطرح الاحتشام والاستخفاف بالعبادات)^(١) — إذا ذكرنا هذا كان علينا أن ندرك رسالة الغزالى وفلسفته للمعرفة الدينية التى خرج بها من دراسته لميتافيزيقا القرآن والحديث .

تلك الدراسة التى عاشها فى تجربته الذاتية الموضوعية ، حتى كان الغزالى أول من جعل الإسلام ديناً صوفياً على أساسين جوهريين من تقديسه للشرع ، ومن وجهة نظره فى الألوهية لي طرح بعيداً كل مذاهب الإنحراف الصوفى ، الذى توالت من مدرسة الحلّاج فى الاتحاد والحلول والامتزاج ووحدة الوجود فيما بعد كنتيجة لهذه المذاهب ، حتى أكد الغزالى فى فلسفته للمعرفة الدينية أنه بمقدار ما يتحقق فى النفس الإنسانية من صفات الكمال الإلهية يكون استمدادها وقربها من معرفة الله ، (والعبد عبد والرب رب ، ولن يكون أو يصير أحدهما الآخر ألبتة)^(٢) .

يقول الأستاذ^(٣) دى بور (لا شك أن الغزالى أعجب شخصية فى تاريخ الإسلام ، ومذهبه صورة لشخصيته ، فلقد أدرك الغزالى فى تصوفه أن المسألة الدينية أعمق مما أدركها فلاسفة عصره ، فقد كان هؤلاء الفلاسفة عقليين فى نزعتهم شأن فلاسفة اليونان ، فاعتبروا أن مقررات الدين ثمرة للقوة التخيلية أو الوهم من جانب الشارع ، ورأوا أن دين المتدينين إما انقياد وطاعة عمياء لدى البعض ، أو هو ضرب من المعرفة فيه حقائق أدنى مرتبة من حقائق الفلسفة لدى البعض الآخر) وجاء الغزالى (فبين أن الدين ذوق وتجربة من جانب القلب والروح ، وليس مجرد أحكام شرعية أو عقائد

(١) القشبرى : الرسالة ص ٢ ، ٣

(٢) الغزالى : مقاصد الفلاسفة ص ٧٤

(٣) دى بور : تاريخ الفلاسفة فى الإسلام ص ٢٧٢ ترجمة الدكتور عبد الهادى أبوريادة ط ٣ /

تلقى ، بل هو تجربة يحسها المتدين بروحه إحساساً حياً ، ويمارسها عملياً) ، فإذا أضفنا أن الغزالي بدأ حياته منذ صباه بطريقة علمية تبين لنا سلوكه الواضح في أنه هجر التقليد منذ البداية ووقع في الشك بحكم العمر العقلي التجريبي ؛ حتى خرج من التجربة مُعافى بلطف الله وتوفيقه ، أو كما يقول الغزالي في سجل اعترافاته مع المنقذ من الضلال ^(١) (وقد كان التعطش إلى إدراك حقائق الأمور دأبي وديدني من أول أمرى ، وربعان عمرى غريزة وفطرة من الله لا باختيارى وحيلى حتى انحلت عني رابطة التقليد ، وانكسرت معى العقائد الموروثة على قرب عهد بسن الصبا) .

والغزالي حين يسقط منذ البداية جانب التقليد والتلقين في مرحلته التحررية نحو المعرفة يورد لنا من أسباب التحرر حادثاً يمر بكل فرد ونادراً ما ينتبه إليه أحد — هذا الحادث يتصل بحفوضات الأديان المختلفة وتلقيقاتها . والغزالي يتساءل هنا تساؤلاً علمياً فلسفياً : هل هناك فطرة أولى تجعل الإنسان يقبل على الدين في أى شكل من أشكال العقائد ؟ أم أن الأديان تؤخذ تلقيناً ؟ .

ولما وجد الغزالي أنه لا شئ غير مظاهر وظواهر التقليد والتلقين اندفع إلى التفكير في العلم ، وتساءل ما هو ، فظاهر له أن « العلم اليقيني هو الذى ينكشف فيه المعلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب ، ولا يقاربه إمكان الغلط والوهم » ^(٢) . ولقد تساءل الغزالي أيضاً ما القاعدة أو ما القياس الذى تستند إليه المعارف الحسية والعقلية ؟ ثم رأى أن كل مقياس إنما هو بالإضافة إلى اختيارنا ومألوفنا قضية أساسية نسميها أولية عقلية ، ولكن المقياس الذى نجعله من عند أنفسنا بديهما ليس كذلك ، ولكنه يستند إلى مقياس سابق — هذا المقياس السابق هو فى حقيقته قضية أكثر وضوحاً فى الذهن ، ولكنه لا يقوم بنفسه بل يحتاج هو الآخر إلى مقياس سابق عليه ، وبالرجوع فى سلسلة المقاييس نجد أن كل مقياس هو فى الحقيقة مقياس للقضية التى بعده ، وقضيته صحيحة ناتجة عن المقياس

الذى قبله ، ومادام الإنسان يعود بعقله القهقرى فى هذه السلسلة، فإن هذه القضايا والمقاييس تتعاقب عكسا متعاقبة بالضرورة إلى ما لانهاية . ولهذا كان لابد من أن يقف الإنسان فى سلسلة الأسباب عند نقطة معينة . والإصالة الغزالية هنا اعتقاده : (أنه مادام الإنسان يقف فى جدله المنطقى عند نقطة هو يعلم يقينا أن وراءها متسعا آخر لتقدير أسباب أقدم فى العلة وأبسط فى البرهان وأوضح فى الذهن ، فإن جدله فاسد . إذ كيف نقف فى نقطة ونحن نعلم أن وراءها نقطة أخرى ؟) . لهذا رأى الغزالى أن المنطق الصحيح فى نفسه لا فى شكله فقط يقتضى أن يكون المقياس الأول والأقصى من نقطة لا يعرفها هو ولا يعرف ماقبلها ، بل لا يعرف ما بعدها مباشرة ولما يحيط بها . حينئذ يكون مقياسه هذا أصلا صحيحا فى نفسه ، صالحا لمقياس جميع القضايا ؛ بل أنه ليصح أن يكون مقياسا مطلقا تختبر به المقاييس جميعها فى عالم التجربة والفكر أيضا .

فى هذا المجال المتحرر من مؤثرات الحس وأغاليط العقل أطلق الغزالى نفسه وتركها متعرضة بذاتها الوجدانية وحدها لتقبل الأسس الضرورية والممكنة للمعرفة اليقينية ، فإذا استقامت لها النفس أصبحت سائر المعارف الجزئية تابعة لها .

والغزالى لم يجانب مطلقا المنهج الذى عرف به ، والمسلك الذى أراد . (فالتدكان من عبقريته وتوفيقه أن استقام له المنطق سليما من البداية دون أن يضطر إلى الشرع كسند له فى مرحلة الشك^(١)) — وعبقرية الغزالى هنا أنه سما فوق شكه ومرضه وقلقه وفوق علائق دنياه ، وملابسات تربته الصوفية الأولى ، وفوق جميع تيارات المذاهب المتحاربة فى بيئته — سما إلى نظريته فى المعرفة دون أن ينتقص ذرة من إيمانه القوى الواضح . وقد اجتاز الغزالى المرحلة الأولى من تجربته حين أعضل دأؤه وعز دواؤه^(٢) (فأعضل هذا الداء ودام قريبا من شهرين . أنا فيهما على مذهب السفسطة بحكم الحال

(١) الدكتور عمر فروخ : مؤتمر دمشق ص ٢٢٧ .

(٢) الغزالى : المنقذ ص ٦ وما بعدها .

لا بحكم المنطق والمقال ، حتى شفى الله تعالى ذلك المرض وعادت النفس إلى الصحة والاعتدال ، ورجعت الضرورات العقلية مقبولة موثوقا بها على أمن ويقين ، ولم يكن ذلك كله بنظم دليل وترتيب كلام بل بنور قذفه الله تعالى فى الصدر ، وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف ، فمن ظن أن الكشف موقوف على الأدلة فقد ضيق رحمة الله (الواسعة) . ويؤكد الغزالي أن انشراح الصدر لا يأتى إلا عن نور يقذفه الله فى قلب المؤمن ، وأن معنى قول الله سبحانه « فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ »^(١) — أنه نور يقذفه الله فى القلب فيشرح به الصدر . هذه هى المرحلة الأولى التى اجتازها فى تجربته .

أما المرحلة الثانية فقد عاشها الغزالي مستضيئاً فى سلوكه المتبصر بنور الإيمان ، وإن لم يهجر نقاشه لمسائل الإيمان ، فقد كان ولازال يمارس تجربته اليقينية فى المعرفة لدى الطريق السليم الذى يوصله إلى غايته . .

إن الغزالي لم يبدأ كما بدأ غيره ، فقد كان باحثاً عن الحقيقة منذ البداية ، حر النزعة من كل شىء منذ الصبا ، وعندما بدأ البحث حصر طلاب الحقيقة ليرى مكانهم من الحقيقة ، ومكان الحقيقة من مناهجهم ، ورآهم أربعة : متسكمين ، وفلاسفة ، وتعاليمين ، وصوفية — وحين أبطل مناهجهم الخادعة الناقصة « كما سنرى » قعد طريق التصوف وفلسفه على أساس المنهج الإسلامى ، حتى وصل من مقارناته لتصوف الخائفين ، وتصوف الراجين ، وتصوف العارفين إلى أن الذين يطلبون غير الله فهم عبيد لما يطلبون (ومن طلب غيره فقد عبده)^(٢) وحتى وصل إلى كمال نظريته فى المعرفة ، بعد أن مارس تجربته فيها وعاشها . ومن هنا كانت تجربته لا تقل عنفاً عن تجربة أو غسطين (ت ٤٣٠ م) كما توهم دى بور^(٣) حين قال : (إن انقلاب

(١) آية ١٢٥ من الأنعام .

(٢) الغزالي : إحياء علوم الدين ج ٣ ، ص ٢٢ القاهرة ١٩٥٧ .

(٣) دى بور : تاريخ الفلسفة فى الإسلام ترجمة الدكتور أبوريطة ط ٣ ص ٢٥١ .

الغزالي لم يكن عنيفاً كما حدث للقديس أوغسطين). فما الذي يقصده دى بور بالعنف؟ إن كان يقصد أن شك أوغسطين يتخذ وقوده من طفولته لأن أبيه كان ملحداً وأمه كانت متدينة، ثم من نزوات شبابه وخطيئاته فإن الذى أعطاه العنف هو ماضيه وأحداث شبابه، وليس الشك ذاته فى موروثة البهية الدينية والتيارات المضطربة حولها كما كان الأمر لدى الغزالي الذى نشأ فى بيئة صوفية تعطى شكه عنفاً أقوى من عنف شك أوغسطين، بالإضافة إلى أن العوامل التى أعطت انقلاب أوغسطين عنفاً فى ذاتها خلت منها حياة الغزالي، وخلوها من حياة الغزالي لا تعطى موقفه ضعفاً، بل تزيد قوة فى شكه المنهجى، وبالتالي فى طريقة سلوكه وتجربته نحو المعرفة اليقينية فإذا عقدنا مقارنة بين أوغسطين والغزالي نجد ولا شك بعض التشابه: فى أن كليهما ولد بعد نضج الدعوة الدينية، وأن كليهما أرخ لنفسه تجربته، وفى عمر متقارب فقد كان أوغسطين فى سن السادسة والأربعين، وهو يؤرخ اعترافاته، كما كان الغزالي فى الخمسين. وأهم نقطة التقيا فيها: هى أن العقل رغم قوته (لا يستطيع أن يهتدى إلى الحقيقة بأكملها، ولا يمكنه أن يحتز من كل ضلال)^(١). ثم جعل الإيمان بالوحي أو بالشرع كما يقول الغزالي هادياً للعقل للوصول إلى نطاق القبول العقلى لما فوقه، وليكون هذا مانعاً له من الشطط كما يقول أوغسطين، وحتى يصبح العقل كما يقول الغزالي^(٢) (شرعاً من داخل) وحتى يصبح الشرع (عقلاً من خارج)، ولا بد من تأديب العقل بالشرع كما يقول الغزالي؛ لأن العقل لا يستطيع الاستقلال بنفسه أو الاحتراز من كل ضلال. نقطة أخرى خطيرة هى أنه إذا كان أوغسطين قد ذكر أن علم الله منزّه عن اعتبارات الزمان (لأن العلم بالشئ قبل وقوعه لا يفترق عن العلم بعد^(٣) وقوعه)، فإن الغزالي قد فلسف هذه النقطة، وأرسى من ورأسها نظريته الأصلية الجديدة فى المعرفة

(١) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الأوروبية فى العصر الوسيط ص ٢٥ القاهرة ١٩٤٦.

(٢) الغزالي: معارج القدس ص ١١٠ ومقاصد الفلاسفة ص ٣٩١.

(٣) دى بور: تاريخ الفلسفة فى الإسلام ص ٢٣٣.

حول العلية ، وفسر من ورائها أو خلالها حقيقة المعجزات. وإذا كان أو غسطين قد ذكر أن المعجزة ليست شيئاً خارقاً للطبيعة ، بل هي خارقة لما نعرفه نحن عن الطبيعة ، فقد أكد الغزالي « كما سنرى » أن الله يجوز أن يخلق ما يسمى علة بدون أن يخلق ما يسمى معلولاً^(١). وهذا هو الذى فاسفه فيما بعد مالبرانش فى القرن السابع عشر (مالبرانش ت ١٦٧٧ م) ، وهيوم (ت ١٧٧٦ م) من بعده فى القرن الثامن عشر .

إن الغزالي أوضح من كتب فى الفلسفة وعلوم الكلام والفقه والتصوف ، وهو أصدق من اتسق مع منهجه الإسلامى السليم .

لهذا ورغم كثرة ما كتب عنه وعن مؤلفاته العديدة ، فإن بعض هذه المؤلفات لازال ينسب إليه حتى من كبار الدارسين فى الشرق والغرب قدامى^(٢) ومحدثين ، وهذه المؤلفات هى (المضمون به على غير أهله) ، و(مشكاة الأنوار) ، و(معارج القدس) ، و(معراج السالكين) ، و(الرسالة اللدنية) ، و(كيمياء السعادة) . والغريب هنا أن فى هذه الكتب آراء تضع الغزالي فى مواضع التهم التى هاجمها وألف فيها كتباً ضخمة أخرى صحيحة كتهافت الفلاسفة ، ومقاصد الفلاسفة ، وإحياء علوم الدين ، والمنقذ من الضلال . فكتاب (المضمون به على غير أهله) مثلاً يضع الغزالي فى ركب مذهب الصدور الفيضى ، ويؤدى إلى إنكار عملية الخلق من عدم — الأمر الذى ألف فى الهجوم عليه ودحضه كتابه عن تهافت الفلاسفة ، ومقاصد الفلاسفة ، والرد على الباطنية ، والمنقذ ، وإحياء وسائر كتبه الصحيحة . وكتاب مشكاة الأنوار^(٣) مثلاً يصله ويوثقه بنظرية الاتحاد تلك النظرية التى حاربها فى إحياء وسائر كتبه الصحيحة .

(١) الغزالي : تهافت الفلاسفة ص ٢٧٨ ، ٢٧٩ طبع بيروت ١٩٥٧ .

(٢) ماسينيون : مجموعة نصوص لم تنشر (٦٠ — ٧٠) 90—60 p. ١٩٢٩ ، وانظر جاردنر

مجلة الإسلام ج ٥ ، ١٢١ ، ١٥٣ . وانظر الدكتور عبد الرحمن بدوى مؤلفات الغزالي ١٩٦١ ، ١٠٨ .

(٣) ألقى الدكتور مذكور (مجلة الرسالة ١٩٣٦ / عدد ١٤١ ، ١٤٢) ، والدكتور محمود قاسم :

مؤتمر دمشق/ ٢٠٠ ظلال الشك فقط دون تفصيل .

أقول إن في هذه الكتب من الآراء ما يضع الغزالي في مواضع التهم التي هاجمها ،
وألّف فيها أمثال تهافت الفلاسفة ومقاصد الفلاسفة ، وإحياء علوم الدين ، والمنقذ من
الضلال وفضائح الباطنية ، وهذه كلها وأمثالها من أخذ كتبه قيمة وأوثقها نسبة ونسباً .
فإذا عرضنا بعض الأمثلة وجدنا أن كتاب المضمون به على غير أهله يضع الغزالي في ركب
مذهب الصدور الفيضي ويصل بنا إلى إنكار عملية الخلق من عدم — الأمر الذي
ألّف في الهجوم عليه ودحضه تهافت الفلاسفة ومقاصد الفلاسفة والرد على الباطنية
وغير ذلك من أمهات كتبه الأصيلة . وأمامنا هذه الأمثلة من المضمون به على غير
أهله حيث يقول الكتاب^(١) لا الغزالي السني مامضمونه : أن الزمان قديم ، وأن
القرآن صفة قديمة ... يقول الكتاب^(٢) لا الغزالي (فصل : الزمان لا يكون محدوداً ،
وخلق الزمان أمر محال ، فالיום هو الكون الحادث في اللغة) ، وأيام الله حيث قال :
(وَذَكَّرْهُمْ بِأَيَّامِ اللَّهِ) : (مراتب مخلوقاته ومصنوعاته ومبدعاته من وجوه .
منها قوله في أربعة أيام . ليوم مادة السماء وصورتها ويوم كواكبها ويوم نفوسها ، وقوله
خلق الأرض في يومين . المادة والصورة ومادة السماوات ومادة بروجها صورة واحدة ،
ومادة الأرض مادة مشتركة بين أزواج وفحول وهي أخس لأنها مومسة تقبل كل
ناكح . . .) .

(١) المضمون به على غير أهله رقم ٢١٠٧٤ ب دار الكتب المصرية ضمن مجلد صغير به الجلام
العوام ، والمنقذ من الضلال ، ثم المضمون به على غير أهله ثم المضمون الصغير (الأجوبة الغزالية في المسائل
الأخرى) القاهرة (مصر المحروسة) صفر ١٣٠٩ هـ . انظر صفحة (١ — ٣٠) وانظر على الأخس
ص ٢ ، ٣ / ٥ ، ٦ ، ١٤ — ١٥ وانظر أيضاً المخطوط الأصلي للمضمون رقم ٢٦٢ علم الكلام دار
الكتب ورقة اب ، ٣ ب ، ٥ ، ٧ ب .

(٢) المصدر السابق لكتاب المضمون المطبوع ص ٢ ، ٣ ، ٥ ، ٦ ، ١٤ — ١٥ ، المخطوط
(ورقة ١ و ٣ و ٧ ب) وانظر أيضاً نفس المجموعة المضمون الصغير المطبوع ص ١٠ .

والكتاب — لا^(١) الغزالي — يقول : (إن القرآن صفة قديمة) والكتاب^(٢) لا الغزالي — يقول عن نفس الصفات (فصل : يتخيل بعض كثرة في ذات الله تعالى عن طريق تعدد الصفات ، وقد صح قول من قال في الصفات : (لاهو ولاغيره) ، وهذا التخيل يقع في توهم التغير ، ولا تغاير في الصفات . مثال ذلك أن الإنسان يعلم صورة الكتابة وله علم بصورة (بسم الله) التي تظهر تلك الصورة على القرطاس ، وهذه صفة واحدة ، وكلها أن يكون المعلوم تبعاً لها ، فإنه إذا حصل العلم بتلك الكتابة ظهرت الصورة على القرطاس بلا حركة يد وواسطة قلم ومداد ... فهذه الصفة من حيث المعلوم انكشف بها يقال لها علم ، ومن حيث أن الألفاظ تدل عليها يقال كلام ، فإن الكلام عبارة عن مدلول العبارات ...) (ومن حيث أن وجود المعلوم تبع لها يقال لها القدرة ، ولا تغاير ههنا بين القدرة والكلام ...) . والكتاب لا الغزالي يقول بالنسبة لرؤية الله (ورد الإذن بإطلاق ذلك فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : رأيت ربي في أحسن صورة ، وهذا مما ورد في الأخبار أن الله خلق آدم على صورته ...) (وقد تتولد العقارب من الباذروج ولباب الخبز والحيات من العسل ، والنحل من العجل المنخنق المنكمرة عظامه ، والبقر من الخلل ، ومن الشعر الحيات ، ومن الطين الفأر وأمثال ذلك في كتب الطلسمات) .

فإذا ذكرنا قول ابن تيمية^(٣) عن المصنفون المذكور (إذا طلبت ذلك الكتاب وأعتقدت فيه أسرار الحقائق وغاية المطالب وجدته قول الصائبة) — أقول إذا ذكرنا هذا فإننا نذكر أن ابن تيمية نفسه كمؤرخ دقيق يشككنا في صحة نسبة الكتاب للغزالي رغم أنه حين يقول^(٤) : (وقد كان طائفة من العلماء يكذبون بثبوته عنه) ، فإذا

(١) و (٢) المصدر السابق لكتاب المصنفون المطبوع من ٢ / ٣ / ٥ / ٦ / ١٤ — ١٥ المخطوط (ورقة ١ ، ٣ ، ٥ ، ٧ ب) وانظر أيضاً نفس المجموعة المصنفون الصغير المطبوع من ١٠ .
ملاحظة : من الكتب المشكوك في صحة نسبتها للغزالي أيضاً معارج القدس ومعارج السالكين وكيمياء السعادة والرسالة الدنية . انظر الدكتور محمد يوسف موسى : تاريخ الأخلاق ، ١٩٣ . (ت ١٩٦٣ م) وقد خسرتاه عالماً كبيراً .
(٣ و ٤) ابن تيمية نقض المنطق ٥٤ ، ٥٧ .

كشفنا عن رأى السبكي^(١) القائل المضمون به على غير أهله ، معاذ الله أن يكون له لأنه اشتمل على التصريح بقدم العالم، ونفى العلم القديم بالجزئيات، ونفى الصفات، وكل واحدة من هذه يكفر الغزالي قائلها وأهل السنة أجمعون . فكيف يتصور أنه يقولها ؟ — أقول إذا كشفنا بهذا عن ذلك رأينا من الغرابة في البحث العلمى أن يأتى الدكتور عبد الرحمن بدوى فى بحث ضخم ممتاز عن مؤلفات الغزالي عام ١٩٦١ فيقول^(٢) ، إن المضمون للغزالي، وإيس هذا فقط بل يطعن الدكتور بدوى فى صحة نسبة كتاب الرد على الباطنية . ولو سرنا وراء منطق الدكتور بدوى لأفينا أيضا تهافت الفلاسفة ومقاصد الفلاسفة تلك الكتب التى اجتثت جذور تلك الاتجاهات الخبيثة فى المدارس المشائية قديمها وحديثها بكل أصولها وروافدها — العجيب أيضاً أن يقول الدكتور بدوى بعد اعتماده على ابن خلكان^(٣) فى نسبة المضمون للغزالي — (عني أن هذا الكتاب طبع على هامش كتاب الإنسان الكامل للجيلي^(٤))، رغم أن هذا وحده يضعه موضع الشك . ثم يعود فيقول^(٥) : « وعلى كل حال فإن كتاب المضمون يثير مشكلات عديدة لا نستطيع إثارتها » مع أن الوضع كان جديراً بالدراسة وخاصة بالنسبة لمجلد ضخم يقدم لمؤتمر الغزالي الكبير^(٦) . فإذا عدنا إلى مشكاة الأنوار التى يؤمن بصحة نسبتها للغزالي الأستاذ ماسينيون^(٧) ، والتى يقول عنها الدكتور بدوى^(٨) أنها أعظم مؤلفاته . نجد أن الأمر أخطر من أن يترك على شطط .

-
- (١) السبكي طبقات الشافعية ج ٤ ، ١٣١ .
 (٢) الدكتور عبد الرحمن بدوى : مؤلفات الغزالي ١٨ ، ١٥١ ، ١٥٥ — ١٩٦١ .
 (٣) ابن خلكان : وفيات الأعيان ج ٣ ، ٣٥٤ .
 (٤) مخطوط ١٧٧ تصوف دار الكتب .
 (٥) الدكتور بدوى المصدر السابق .
 (٦) من المنكرين صحة نسبة المضمون أيضاً ابن العماد : شذرات الذهب ج ١ ، ٤٥ وجورجى زيدان ، تاريخ آداب اللغة العربية ج ٣ ، ٩٨ .
 (٧) ماسينيون : مجموعة نصوص 60—70 p .
 (٨) الدكتور بدوى مؤلفات الغزالي ١٨ ، ١٥١ ، ١٥٥ .

تقول المشكاة ^(١) - لا الغزالي - في الفصل الأول (وربما هزك هذا للتفطن لسر قوله صلى الله عليه وسلم أن الله خلق آدم على صورته . فلست أرى الآن الخوض في بيانه) ثم تعود المشكاة إلى الحديث عن الحجب حديثاً طويلاً لتصل إلى هذه النتيجة التي تقول فيها (وسنعرف هذا في الفصل الثالث) المهم إذن في المشكاة هو الفصل الأول الذي هو مقدمة للفصل الثالث عبر تفصيلات واستفاضات في الفصل الثاني لانصل فيها إلى نتائج . فإذا انتقلنا مع المشكاة إلى الفصل الثالث نجد أنها تتحدث عن أن (لله سبعين حجاباً من نور وظلمة ، وقيل سبعين ألف حجاب . فأقول إن الله تعالى متجل في ذاته بذاته لذاته) ^(٢) . وقد لاحظت بمقارنة حديث الحجب والتجلي . تجلى الله الأعظم في نوره الحمدي عبر الأنبياء والأولياء - أقول إنني لاحظت أن مضمونه يتسق ويوثق تمام التوثيق بما ذكره الغلو الشيعي عن الإمام جعفر الصادق زوراً بأنه روى عن الإمام علي أن النور الحمدي كان منطوياً على حجاب القدرة سبعة آلاف سنة ، وعلى حجاب الهداية خمسة آلاف سنة ، وعلى حجاب اللطف تسعة آلاف سنة ^(٣)) والغزالي من هذا براء . فإذا مضينا مع المشكاة ^(٤) إلى ما وراء الحجب نجد أنها تتحدث عن أن الله خالق للعالم لكنهما تعود فلا تنسب إليه تدبيره تدبيراً مباشراً ف (إن محرك كل سماء خاصة موجود يسمى ملكاً والرب تعالى وجد محركاً لكل بطريق الأمر لا بطريق المباشرة ، ونسبة الملك في هذه الدرجة نسبة القمر إلى الأنوار المحسوسة) . وهذا الأمر هو المطاع . وقد تجلى أن (هذا المطاع موصوف بصفة تنافي الوجدانية المحضة والكمال البالغ لسر ليس يحتمل هذا الكتاب كشفه) فإذا سألنا المشكاة من يكشف هذا السر أجابت بأن الواصلين هم أصحاب ذلك . وقد (أحرقتهم سبجات وجهه الأعلى وتلاشوا) ثم (لم يبق إلا الواحد الحق وصار معنى

(١) المشكاة ، ١٠٣ ضمن الجواهر الغزالي دار الكتب المصرية ٢١٢٣ (انظر ٩٨ ، ١٤٥ ،) .

(٢) المصدر السابق للمشكاة وانظر المشكاة ضمن فيصل التفرقة ٤٠ ، ٤٢ ، دار الكتب ١١٢٨ كلام

٤٨ ، ٤٩ .

(٣) محمد تقى الخونسارى : خاصة الأخبار ٢٨ وانظر عقيدة الشيعة لدونالدسن ٤٠٧ .

(٤) المصدر السابق للمشكاة .

قوله كل شيء هالك إلا وجهه لهم ذوقاً وحالاً . ونلاحظ أن المشكاة هنا ترادف بين معنى الروح أو الأمر الإلهي وبين النبي محمد صلى الله عليه وسلم وهذا لم ينطق ولم يشير إليه الغزالي على الإطلاق هنا أو لدى أي مؤلف من مؤلفاته المنحولة الأخرى فضلاً عن الأصيلة ، في الوقت الذي تصل المشكاة الغزالي بركب الفيض والصدور ووحدة الشهود والاتجاه والميل إلى الاتحاد والحلول وهو الذي ذكر في أمهات كتبه أن (كل هذا خطأ) بل كفر هذه الاتجاهات كما فصلنا من قبل فإذا سقنا أوضح الأمثلة من المشكاة لهذه الانحرافات نجدها تقول (فإذا عرفت الأنوار الظاهرية البصرية والباطنية العقلية عرفت أن السفلية فائضة مقتبسة من العلوية اقتباس السراج من النار وأن العلويات بعضها مقتبس من بعض) (من هنا يترقى العارفون من حضيض الجاز إلى ذروة الحقيقة فيرون بالمشاهدة العيان أن ليس في الوجود إلا الله) وليس هذا فقط من المشكاة مع وحدة الوجود بل تنساق بنا إلى وحدة الوجود ووحدة الأديان أو تضع لابن عربي جسر الوصول إلى وحدة الوجود والأديان حيث تقول المشكاة لا الغزالي (ولكل شيء وجهان : وجه إلى نفسه ، ووجه إلى ربه فهو باعتبار وجه نفسه عدم ، وباعتبار وجه الله وجود وكل شيء هالك إلا وجهه ، فإذا لموجود إلا الله) (وإلا لعبارة عما الوجوه مولية نحوه ^(١)) فإذا حققنا معنى المطاع في القرآن فلن نجد نص اللفظ إلا مع آية واحدة هي (مطاع عَمَّ أمين) ^(٢) ومعناه كما يقول الفخر الرازي السني أنه جبريل (رسول كريم ذو قوة عند الله ، مطاع في ملائكته المقربين ، أمين على وحى الله) ، وقد احتج بآية (وما صاحبكم بمجنون) على فضل جبريل على محمد صلى الله عليه وسلم ^(٣) فإذا ربطنا اتجاه المشكاة في هذه النقطة حول جبريل باتجاه السهروردي مثلاً نجد السهروردي يقول : (إذا ما نظرت إلى ما لجبرائيل من الوجود بمجود الحق فإنه يوصف بوجوب الوجود ...)

ولاشك أن هذا الاتجاه يمتد بالغزالي بالركب المنفصل وهو منه براء . وحسبنا أن نضيف إلى ما فصلناه حول الغزالي قوله في المنقذ الذي كتبه وهو في الخمسين في نهايات

(١) المصدر السابق للمشكاة

(٢) آية ٢١ من التكموير .

(٣) الفخر الرازي تفسير ج ٨ ، ٣٦٦ .

حياته على الأرض، حول قول الفلاسفة وتابعيهم بأزلية العالم وعدم علم الله بالجزئيات وإنكار بعث الأجساد أو البعث عامة (وإنه لإبطال مذهبهم في هذه المسائل العشرين صنفنا كتاب التهافت) . وليس هذا فقط بل (فضأح الباطنية ومقاصد الفلاسفة ^(١)) . فإذا تذكرنا مازعمه مونك ^(٢) من أنه رأى نسخة من التهافت مذيلة برسالة صغيرة بالعبرية ينحاز فيها الغزالي لرأى الفلاسفة ويقبل مآرضه باحتقار في التهافت حول أزلية العالم وعدم تعلق علم الله بالجزئيات وحياة الافلاك ومعارف النفوس الفلكية — إذا تذكرنا هذا الشطط اليهودي في أسلوبه وموضوعه ومنهجيته ، وتذكرنا أن فلسفك ^(٣) ألقى الشك على الفصل الأول من المشكاة وأن منتجمرى ^(٤) أكد أن الفصل الثالث منها منحول على الغزالي إذا تذكرنا أن هناك كتاباً باسم مشكاة الأنوار في لطائف الأخبار نسب أيضاً للغزالي على أنه المشكاة المذكورة وهو في الواقع لابن الفقيه علاء الدين الحافظ المصرى (ت ٨٧٧ هـ) ^(٥) بعد عصر ابن عربى — إذا تذكرنا هذا كله كان لنا أن نرفض صحة نسبة هذه الآراء التي تنطوى عليها المشكاة في فصلها الأول والثانى إن لم نشك في صحة نسبتها عامة . فإذا عدنا إلى ما ذكره الدكتور النشار ^(٦) من أن الكثيرين يهتمون الغزالي بسقوطه ضحية الغنوص الذى كان أكبر أعدائه وخاصة في معارج القدس والمضنون والمشكاة كما سقط « كليمانس » وأوريجانس في المسيحية ، وأن الغزالي فيما يقول الطاعنون (باع الفقه بالتصوف) — إذا ذكرنا هذا وأكدنا مرة أخرى أن كتابي معارج القدس والمضنون به على غير أهله موضع شك قوى نفينا كل ما اتهم الغزالي به ، وهو خطأ كل الخطأ .

-
- (١) أصوات أجنحة جبريل الحجة الأسبوعية يوليو ، سبتمبر ١٩٣٥ (١ ، ٨٢) .
 الغزالي تهافت ٢٠ ، ٣٩ / ٤٩ والنقذ ٢٠ ، ٢٧ / ٤٤ والإحياء ج ١ ، ٨٩ / ١٢١ ، ١٤٢ .
 وكيمياء السعادة ٨٧ ، ٨٨ والمقصد الأسنى ٢٠ ، ٢٥ .
 (٢) مونك 379 Munk. Melange .
 (٣) فلسفك : تفكير الغزالي ١٤ Vencink .
 (٤) مونجمرى بحث في مؤتمر المشرقين ٥ ، ٢٢ / ١٩٤٩ .
 (٥) أخلاق تيمور ٢٠٦ ، تصوف حليم ١٨٤ دار الكتب المصرية .
 (٦) الدكتور النشار : نشأة الفكر ١٠١ ، ١٠٢ .

فالغزالي خاض كل ماعرف العالم من معارف وعلوم ومضى فيها باحثاً مفسراً ومعاقماً وإن أصابه من كل شيء رذاذ. ولكن التصوف ليس كله غنوصاً بل فيه الكثير من تفسير القرآن تفسيراً ذوقياً لاعقلياً ولاسمعياً. والسؤال هل كان الغزالي ضحية الغنوص؟ أم أنه كان سيد أهل السنة ولأهل السنة أراد أن يخضع كل فكر، وأن كل تجاربه في نطاق الفقه والكلام والفلسفة والتصوف كانت تجربة مفكر سني يبحث كل حقيقة في مختبرها وهو هو عالم السنة يلحظ ويشاهد ويجرب ويعمل السمع والعقل والذوق، وهو هو في كل تجربة قابض على مذهب أهل السنة والجماعة قبض^(١) الجبارة.

إن الذي غرق في بحر الغنوص ولم يخرج منه ركب مدارس الحلاج وابن عربي. ولا شك أن هناك فرقاً شاسعاً بين فلسفة التصوف المستمِدَّ منهجه من القرآن، المنادى بالمعرفة من روح القرآن بتأمله وترد يده، وبين فلسفة التصوف الذي أساسه ومنهجه الثنائية الغنوصية التي ترد الواحد الإسلامي إلى اثنين، وتجعل أصل الوجود تفاخراً بين قوتين، أو غنوصية فيضية يصدر عنها الموجود صدوراً ذاتياً عن الله ويعود إليه، وهو هو الفرق بين مدرسة الغزالي ومدارس الحلاج وابن عربي وأصولها الخارجة عن الروح الإسلامي. وحين نعود الآن إلى الغزالي في أوائل كتبه نجد أماننا التهافت الذي قدمه حوالى عام ٤٨٤ هـ وهو في سن الرابعة والثلاثين وعلى وعى باهر للبصائر. يقول «دى بور»^(٢) في دقة إن الغزالي كان يريد في كتابه تهافت الفلاسفة أن يمثل لنا أن العقل الإنسانى يبحث عن الحقيقة، ويريد الوصول إليها. كما يبحث البعوض عن ضوء النهار حسب مصطلح الغزالي الدقيق، فإذا أبصر شعاعاً يشبه نور الحقيقة انخدع به فرمى نفسه عليه وتهافت فيه، ولكنه في الواقع يخطئ وهو مخدوع بأقيسة منطقية خاطئة فيهلك كما يهلك البعوض، بينما نجد ابن^(٣) رشد يتعسف تعسفاً شديداً ضد الغزالي —

(١) المصدر السابق.

(٢) دى بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام ص ٢٤٩ الطبعة الثالثة، وانظر أسين بلاسيوس.

M, Asinplacios : Sens du met Tehafot dans Les Auvres d' Elghazatê et d avessoés.

(٣) ابن رشد تهافت التهافت ص ٨٤ طبعه ١٥٦٠ م وانظر ارنست رينان : ابن رشد، ص ١١٣

الترجمة العربية عادل زعير.

وأقول بينما الدكتور المذكور^(١) والدكتور قاسم^(٢) يقفان هذا الموقف — أجد الدكتور عبد الرحمن^(٣) بدوى يبذل جهداً ضخماً وفي محاولات كبيرة لإثبات أن الغزالي أخذ حججه ضد الفلاسفة في إثباته قدم العالم عن يحيى النحوى الذى رد على « برقلس » فى هدم المادة ، وأخذ مادة توبيخ النفس فى الإحياء عن معاذلة النفس « لهرمس » ، وأخذ نظريات مشكاة الأنوار عن الفصل الخامس من « التساع الخامس » وحكم الدكتور بدوى بأن الغزالي كان غير أمين فى أنه نقل عن يحيى النحوى ولم يذكره (لأنه يعنيه أن يخفى مصدره)^(٤) فيه نظر . فإن حكم الدكتور بدوى برمته على الغزالي ، وخاصة حول عدم أمانته فى العرض مردود بطريقة مناقشة الغزالي نفسه لآراء خصومه ، ومردود بالشك فى صحة مشكاة الأنوار التى اعتبرها الدكتور بدوى اعظم مؤلفات الغزالي وهى منسوبة إليه ، ومردود بأن الغزالي ليس فى حاجة إلى يحيى النحوى بالذات فى حجة مثل هذه أو غيرها ، وثقافة الغزالي وعقله وفكره وأمانته ابعد مكانا من هذا الالتصاق أو هذه النسبة .

وأعود فأقول أن مثل هذه الأحكام ليست فقط فى حاجة إلى غريزة ، بل إن كثيراً من أمثالها فيما ذكره مونك^(٥) أن الغزالي ذيل كتابه التهافت بكتاب نقض فيه هجومه على الفلاسفة نقلاً عن رأى للناربونى أو ابن رشد — أقول إن مثل هذه الأحكام القديمة والحديثة فى حاجة ماسة إلى دراسات جادة غير متعجلة ، وليس مع الغزالي فقط ، بل مع جميع مفكرى الإسلام وخاصة بالنسبة لمن يستقون أحكامهم عنهم عن الأجانب البعيدين عن روح الإسلام . وإذا كان ابن تيمية معذوراً فى نفيه الفلسفة عن الإسلام وتوكيده

(١) الدكتور المذكور المصدر السابق فلاسفة الإسلام والتوفيق بين الدين والفلسفة مجلة الرسالة عام ١٩٣٦ عدد ١٤١ ، ١٤٢ وانظر أيضاً له ٧٣ ، ٧٣ من كتابه المتنازع فى الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه .
(٢) الدكتور قاسم المصدر السابق له .

(٣) و (٤) الدكتور عبد الرحمن بدوى : مؤتمراً دمشق ص ٢٢٨ ، ٢٣٥ ويحيى النحوى وهو جون فيليبون النصرانى على مذهب ارسطو انظر دى بور ترجمة أبوريدة ، ٢٥٦ .

(5) Munk : Mélanges de philosophie juive et Arabe, paris 1859
1927 — p 379 — 385

المنصل في كل كتبه حين يجرى ذكر الفلسفة الإسلامية أن الفلسفة في الإسلام وليست الفلسفة الإسلامية باعتبارها شيئاً دخلياً في نظره — أقول إذا كان ابن تيمية معذوراً فقد يكون محملاً أيضاً إذا نظر من زاوية الموضوعات التقليدية التي انصرفت إليها المدرسة المشائية في الإسلام فكانت تكراراً للمشائية اليونانية رغم محاولاتها التوفيقية أو التليفية^(١)..

ولكننا لا نعذر ابن تيمية ولا غير ابن تيمية في دعواهم أن الغزالي قد هدم العقل أو خرج عن الشرع أو حتى هدم الفلسفة ثم استغرق في تصوف سلبي. فالواقع أن الغزالي فيلسوف منهجي في كل الجبهات التي حارب فيها بعقله وذوقه وتجربته سواء كانت هذه الجبهات جبهات الفقهاء أو الباطنية أو المتكلمين أو الفلاسفة أو الصوفية..

لقد تطلع الغزالي من البداية إلى أعظم مشا كل الفلسفة وهي مشكلة اليقين والمعرفة اليقينية (إنما مطلوب العلم بحقائق الأمور . فظهر لي أن العلم اليقيني هو الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب ولا يقارنه إمكان الخطأ والوهم ، ولا يتسع القلب لتقدير ذلك بل الأمان من الخطأ ينبغي أن يكون مقارناً لليقين .. إن كل مالا أعلمه على هذا الوجه ، ولا أتيقنه هذا النوع من اليقين فهو علم لا ثقة فيه ، ولا أمان معه . وكل علم لا أمان معه فليس بعلم يقيني^(٢)) .

وكما تطلع إلى مشكلة اليقين تطلع إلى الحقيقة التي تتميز بذلك اليقين وهي الحقيقة الصوفية (أن اليقين عبارة عن معرفة مخصوصة ومتعلقة بالمتعلقات)^(٣) ، فهو هنا يميز اليقين الصوفي من حيث أنه معرفة للخاصة من الناس متعلقة بمعلومات خاصة أيضاً وقد تلمس هذا اليقين في طريق الصوفية بالذوق والسلوك ، أو بالذوق ، والحال ، وتبدل الصفات . إن هذا الموقف — كما يقول الدكتور ثابت الفندي^(٤) — (فلسفي خالص

(١) الدكتور محمد ثابت الفندي : مؤتمر دمشق ص ٨٥ ، ١١٠ بحث عن فلسفة الدين عند الغزالي ١٩٦١ وانظر أيضاً للدكتور ثابت الفندي الكتاب الذهبي للمهرجان الأثني لذكرى ابن سينا ١٩٥٢ بغداد ص ٣١٩ .

(٢) الغزالي : المنقذ من الضلال ص ٧ تحقيق محمد جابر .

(٣) الغزالي : إحياء علوم الدين ج ١ ، ٧٤ .

(٤) الدكتور ثابت الفندي مؤتمر دمشق ، ٨٨ .

حيال العالم والأشياء ، وهو موقف له نظيره في عالم الفلسفة الحديثة عند أمثال ديكارت وبوهمه — هذا الموقف أضاء به الغزالي كل حقائق الدين) . ولما بحث الغزالي مشكلة اليقين والحقيقة الصوفية تناول الموضوعات التي هي من صميم فلسفة الدين تلك التي يتحدث عنها فرجيليوس فيرم Vergilius Ferm فيقول (ومن مسائلها طبيعة الدين ووظيفته وقيمته ، وصدق دعاواه ، والدين — والأخلاق ، وصلة الله بالإنسان من حيث الحرية والمسئولية ، والكشف الصوفي ، والصلاة واستجابة الدعاء ، وقيمة الصور التقليدية في التعابير والشعائر والعقائد والطقوس ، ومسألة طبيعة الاعتقاد والإيمان ، ومسألة الألوهية)^(١) . ثم إن هذه الثنائية بين علمي الدنيا والآخرة في فلسفة الفقه الصوفي لدى الغزالي كما سنرى بالتفصيل تذكرنا بالثنائية الدينية في الفلسفة المعاصرة عند وليم جيمس ، وهنري برجسون . وإن كان الفارق الحقيقي بين الثنائية الدينية عند الغزالي ، وثنائية هؤلاء الفلاسفة المحدثين إنما يكمن في الحقيقة بين من ذاق فعلاً تلك الاثنينية كما فعل وذاق الغزالي بسلوكه طريق علم الآخرة ، وبين من اكتفى بوصف حالات المتصوفين وصفاً سيكولوجياً من الخارج كما فعل وليم جيمس ، وهنري برجسون .

فإذا بدأنا مع الغزالي في فلسفته للمعرفة الدينية وجدنا أنه يحدد أسباب وطرائق المعرفة ، ويفرق مميّزاً بين اختصاص كل دائرة من دوائرها . فالحواس من مصادر المعرفة ، ولكن في موارد دون موارد ، ولو اعتمدنا الحواس في جميع الموارد لوجب أن نرفض كل فكرة لا يدرك واقعها بأحد الحواس . والعقل مصدر للمعرفة ، ولكن في موارد دون موارد أيضاً ، ولو اتخذناه مصدراً في كل مورد لأهملنا وأنكرنا كثيراً من حقائق الدين والوحي . ومن هنا برزت قيمة الغزالي في أنه بين خطأ منهج الفلاسفة في المعرفة ، لأنهم اعتمدوا في كل شيء على العقل ، وكشف أخطاء المتكلمين في تقليدهم خصوصهم الفلاسفة في كثير من مسائلهم ونعى على الصوفية غيابهم عن عقولهم وحواسهم بشطحاتهم

ودعواهم بأنهم يرون في أحوالهم الخاصة أشياء تناقض المعقولات والمحسوسات في أمور تبهدهم عن روح الإسلام . والغزالي لم يتناقض في شيء كما توهم الكثيرون في تحديده لمكان الحس والعقل والذوق ؛ فقد اعتمد على الحواس في حدودها ، كما اعتمد على العقل في رده على الباطنية وغيرهم في الوقت الذي نعى فيه على الفلاسفة استبدادهم بمنهج العقل الخالص ولا تناقض إذن ولا تهافت كما قيل عن الغزالي ؛ فلقد رد على الفلاسفة حيث اعتمدوا على العقل فيما لا يخصه ولا يعنيه ، وفيما يخور معه من معضلات الوحي ، ورد على الباطنية وأمثالهم بالعقل ذاته فيما هو من شئونه ومنطقه كما سنرى .

والغزالي في تحليله الفلسفي لأنواع الأرواح يحدد لنا مكان ومقام الحواس والعقل والذوق .

يقول الغزالي الأرواح خمس^(١) مراتب (١) الحواس وهو الذي يتلقى ما توردته الحواس إن كان أصل الروح الحيوان وأدلتها . (٢) الخيال وهو الذي يكتب ما أوردته الحواس (٣) العقلي وهو الذي يدرك المعاني الخارجة عن الحس والخيال (٤) المفكرى وهو الذي يأخذ العلوم العقلية المحضة فيوقع بينها تأليفات وازدواجات ، ويستنتج منها معارف نفيسة ، ثم إذا استفاد نتيجة ألف بينهما مرة أخرى واستفاد نتيجة ثالثة . . . (٥) الروح القدس النبوى الذى يختص به الأنبياء وبعض الأولياء ، وفيه تتجلى لوائح الغيب وأحكام الآخرة ، بل المعارف التى تقصر دونها الروح العقلية والفكرية .

والغزالي المعلم لا يتركنا في تخاليلاته وتفتيتهاته لأنواع المعارف ومصادرها وقيمها دون أمثلة ، فهو يسوق لنا مثالا لعلوم الحواس التى تصل إلى القلب . والقلب هنا ليس القلب المادى المحسوس بل يقصد به الروح . يقول الغزالي^(٢) وهو يصل بنا إلى علم اليقين الداخلى (لو فرضنا حوضا مخفورا في الأرض احتمل أن يساق إليه الماء من فوقه بأنهار تفتح

(١) الغزالي : الجواهر النغوى ١٢٢ ، ١٣٨ .

(٢) الغزالي : لمحياء علوم الدين ٣ ، ١٧ .

فيه ، ومحتمل أن يحفر أسفل ويرفع منه التراب إلى أن يقرب من مستقر الماء الصافي فينفجر الماء من أسفل الحوض ، ويكون ذلك الماء أصفى وأدوم ، وقد يكون أغزر وأكثر . فذلك القلب مثل الحوض ، والعلم مثل الماء ، وتكون الحواس الخمس مثل الأنهار ، وقد يمكن أن تساق العلوم إلى القلب بواسطة أنهار الحواس والاعتبار بالمشاهدات حتى يمتلئ علماء ، ويمكن أن تسد هذه الأنهار بالخلوة والعزلة وغض البصر ، ويعمد إلى عمق القلب بتطهيره ، ورفع طبقات الحجب عنه حتى تنفجر ينابيع العلم من داخله . ولكن كيف وصل الغزالي في مخططاته ومناهجه إلى أحكامه ؟ الجواب أنه منذ البدايه أسقط كل المعارف من حوله — كما ذكرنا — وبدأ يخضع آراء الفرق والمذاهب للعقل متسائلاً في بداية شكه : أى هذه الفرق على حق وأيها على باطل ؟ وما مكان الحق الخالص ؟ وما مكان الباطل الخالص ؟ وأين التبس الحق بالباطل ؟ . وأحس الغزالي في مرحلة الشك الأولى بتضارب الأدلة وكما يقول (وتناقضت عندهم ظواهر الأدلة حتى ضلوا وأضلوا) ويعود فيعذرهم في اضطرابهم حاكياً عن نفسه نفس الموقف (ولسنا نستبعد ذلك فلقد تعثرنا في أذيال هذه الضلالات مدة) . ولجأ الغزالي إلى تحليل الأدلة لفحصها واستقراءها مرة ثانية وثالثة ورابعة على ضوء اليقين الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافاً لا يبقى معه ريبه ولا يقارنه بإمكان الغلط . . .)^(١) .

ومضى الغزالي في منهجه . . أن لديه الحواس والعقل فليخضع الحواس أو نوافذ العقل كما يقول العقل . وبدأ بحاسة البصر أقوى الحواس الخمس فوجد أنها (تنظر إلى الظل فتراه واقعاً غير متحرك ، وتحكم بنفي الحركة ، ثم بالتجربة والمشاهدة بعد ساعة تعرف أنه متحرك ، وأنه لم يتحرك دفعة بغة ، بل على التدرج ذرة ذرة ، حتى لم تكن له حالة وقوف^(٢) . . .) . ووجد أن حاسة البصر (تنظر إلى الكوكب الدرى فتراه صغيراً

(١) الغزالي : الجواهر ص ٣٧ . في هذا تأكيد لآرائه في فترة الفلق ثم في فترة اليقين والأمان .

(٢) الغزالي : للمقدس ص ٢ ، ١٦ وانظر الجواهر ١٢٢ ، ١٣٨ .

في مقدار دينار ، ثم الأدلة الهندسية تدل على أنه أكبر من الأرض في المقدار (١).
وعاد الغزالي يتسائل بعد طول تشكك في خداع وعدم صدق الحواس (فانتهى بي طول التشكك إلى أن لم تسمح نفسي بتسليم الأمان في المحسوسات ، ومن أين الثقة بها بعد هذا الخداع (٢) ؟) . بطلت إذن ثقة الغزالي بالحواس ، فلم يبق له إلا العقل . ولجأ إلى عقله يناقشه — به — ، ومضى يقابل المحسوسات بالمعقولات على ضوء من العقل (قالت المحسوسات : بم تأمن أن تكون ثققت بالعقليات كثقتك بالمحسوسات ، وقد كنت واثقاً بي فجاء حاكم العقل فكذبني ، ولولا حاكم العقل لكنت تستمر على تصديقي (٣)) .

وأيقن الغزالي بصدق العقل في كذب المحسوسات ، ولكنه عاد يشك في منطق العقل لصلته بالمحسوسات وصلة المحسوسات به . عاد يشك في منطق العقل ؛ لأنه يحكمه في نفسه في الحكم على نفسه . وبحث بعقله متسائلاً : أين ومتى يكون العقل في بؤرة يقظته الكبرى ؟ (فلعن وراء إدراك العقل حاكماً آخر إذا تجلى — كذب العقل في حكمه ، كما تجلى حاكم العقل فكذب الحسن في حكمه وعدم تجلى ذلك الإدراك لا يدل على استحالة...) (٤)
(ولا يبعد أيها المعتكف في عالم أن يكون وراء العقل طور آخر يظهر فيه ما لا يظهر في العقل) (٥) . هنا توقف الغزالي لحظات ليؤكد تناقضاً واضحاً في الحكم العقلي على العقل ، والتباس الحكم بالحواس منافع العقل وبوافده ، وتساءل تساؤلاً علمياً دقيقاً كان سبقاً لديكارت أبي الفاسفة الحديثة ، تساءل الغزالي ولم لا تكون يقظة العقل التي يزعمها نوماً بالنسبة ليقظة أخرى . . . إن العقل يرى في النوم ما يعتقد حقائق ، ثم يصحو فيدرك أوهام ما رأى فمن يدرى العقل أن يقظته التي يزعمها ربما كانت نوماً هي الأخرى بالنسبة لإفاقة أخرى فوقها . هنا تتبدى يقظة الغزالي الكبرى (فتوقفت النفس في جوانب ذلك قليلاً ، وأيدت إشكالاتها بالنمام وقالت أما تراك تعتقد في النوم أمورا وتخيّل أحوالاً

(١) و(٢) و(٣) و(٤) المصدر السابق للغزالي في المنقذ (١٦ ، ٢) .

(٥) المصدر السابق للجواهر (١٢٢ ، ١٣٨) .

وتعتقد لها ثباتا واستقراراً ولا تشك في تلك الحالة فيها ثم تستيقظ فتعلم أنه لم يكن لجميع متخيلاتك أصل وطائل ، فبم تأمن أن يكون جميع ما تعتقده في يقظتك بحس أو عقل هو بالإضافة إلى حالتك التي أنت فيها ؟ لكن يمكن أن تطراً عليك حالة تكون نسبتها إلى يقظتك كنسبة يقظتك إلى منامك ، وتكون يقظتك نوماً بالإضافة إليها . فإذا وردت تلك الحالة تيقنت أن جميع ما توهمت خيالات لا حاصل لها ، ولعل تلك الحالة ما تدعيه الصوفية أنها حالتهم ، ولعل تلك الحالة هي الموت التي قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا) — ولعل الدنيا نوم بالنسبة للآخرة ^(١) اليقظة) .

إن الغزالي هنا سابق لديكارت ١٦٥٠ م ، ولباسكال ١٦٦٢ م كل السابق في هذا التشریح لخداع المعرفة الحسية ونظراته التحليلية للمعرفة اليقينية .

يقول ديكارت ^(٢) (إنه ما أحس شيئاً في يقظة إلا ظن أن في وسعه أن يحسه أثناء نومه وهو لا يظن أن ما يحسه في نومه صادر بالفعل عن أشياء خارجية . لهذا لم يجد مبرراً يسوغ له تصديق ما يحسه في يقظته . أكثر تصديقه ما يحسه أثناء نومه) .

ويقول باسكال ^(٣) (إن الإنسان لا يستطيع أن يعرف إذا ما كان يقظاً أم نائماً مادامنا نعتقد أثناء النوم بأننا متيقظون اعتقاداً لا يقل ثباتاً عن اعتقاد اليقظة ، واننا نحلم كثيراً ، ونحلم أثناء الحلم ذاته فنضم حلماً لآخر . أفلا يصح إذن أن تكون يقظتنا حلماً يضم الأحلام الأخرى ولا نستيقظ إلا ساعة الموت) .

فإذا انتقلنا إلى فيلسوف القرن العشرين برتراند راسل نجده يحدد ويقرر ما فلسفه الغزالي وردده ديكارت وباسكال . يقول راسل ^(٤) (لا توجد استحالة منطقية تمنع من

(١) المصدر السابق للمنقذ (٢ ، ١٦) .

(٢) ديكارت : التأملات ترجمة الدكتور عثمان أمين (١٠ ، ٣٠) وانظر الدكتور توفيق الطويل

أسس الفلسفة ٢٤٥ ، ٢٤٦ .

(٣) باسكال : النص الفرنسي من نصوص باسكال في كتاب الدكتور نجيب بلدي عنه ص ٢٠٨ ، ٢٩ .

(٤) برتراند راسل .

افتراض أن يكون الكون كله حلاً طويلاً ، وأن يكون خيالنا هو الذى ابتدع الحقائق التى تلوح لنا) .

ونعود إلى الغزالي فى إفاقته الكبرى وهو يمضى فى طريقه العلمى المنهجى ليعطينا درساً متصلاً نحن أبناء القرن العشرين عصر العلم والتخصص (وعلمت يقيناً أنه لا يقف على فساد نوع من العلوم من لا يقف على منتهى ذلك العلم حتى يساوى أعلامهم فى أصل العلم، ثم يزيد عليه ويجاوز درجته فيطلع على ما لم يطلع عليه صاحب العلم من غور وغائلة ، فإذا ذاك يمكن أن يكون ما يدعيه من فساد حقاً^(١)). وأقبل الغزالي يدرس صنوف الطالبين للمعرفة (ولما شفى الله من هذا المرض انحصرت أصناف الطالبين عندى فى أربع فرق (١) المتكلمون وهم يدعون أنهم أهل الرأى والنظر . (٢) الفلاسفة وهم يزعمون أنهم أهل المنطق والبرهان . (٣) الباطنية وهم يزعمون أنهم أصحاب التعليم والخصوص بالاقتباس من الإمام المعصوم . (٤) الصوفية وهم يدعون أنهم خواص الحضرة وأهل المشاهدة والمناشئة^(٢)) .

وبدأ الغزالي الدراسة لهم بإمعان فرقة فرقة، ودخل معهم علومهم كواحد منهم مخلصاً أميناً . ثم رجع إلى نفسه المناقذة فخلع كل ما فى نفسه وبدأ ينظر إلى منهج كل فرقة ومحصل كل فرقة (ثم إنى ابتدأت بعلم الكلام فحصلته ، وطالعت كتب المحققين منهم، وصنفت فيه ما أردت أن أصنف، فصادفته علماً وافياً بمقصوده غير واف بمقصودى^(٣)). ووصل الغزالي إلى حقيقة هامة من حقائق المعرفة ، وهى أن ما وصل إليه علماء الكلام (ليس إلا خوضهم فى استخراج مناقضات الخصوم ومؤاخذتهم بلوازم مسلماتهم) . لقد كان مقصود علم الكلام لدى الغزالي هو حفظ العقيدة على إنسان نشأ مسلماً ، وأخذ عقيدته من الكتاب والسنة من الشكوك التى تثار حولها والطعون التى توجه إليها . أما أن يخلق علم الكلام عقيدة الإسلام فى إنسان نشأ خالياً عنها غير مؤمن بها فهذا

(١) الغزالي : المنقذ ص ١٠ وما بعدها .

(٢) و (٣) الغزالي : المنقذ ص (١٦ ، ٢) .

مالم يحاوله علم الكلام ، ومالم يكن من مهمته أو رسالته . وقد قضت عليه مهمته .
أو رسالته أن يأخذ مقدماته من هؤلاء الطاعين المشككين ليؤاخذهم بلوازم مسلماتهم .
وهي مقدمات واهية متهافة (وكان أكثر خوضهم في استخراج مناقضات — الخصوم
ومؤاخذتهم بلوازم مسلماتهم) . . . الغزالي لم ينكر البحث في علم الكلام على الإطلاق ،
ولهذا حدد الإلجام بالنسبة للعوام ، فقال بالإجماع العوام عن علم الكلام : قال بهذا
ضرورة ثم أجازهم للخواص بشروط أهمها (أن تقع لشخص ما شبهة لا يمكن رفعها
إلا على طريقة أهل الكلام . . . أو حالة شخص كامل العقل راسخ القدم في الدين يريد
تحصيل صنعة الكلام لكي يداوى بها مريضاً وقع في الشبهات ، أو ليفهم بها مبتدعاً
إذا نبغ ، أو ليحرس عقيدته وإيمانه إذا قصد مبتدع إغواءه ^(١)) .

هذا هو مقصود علم الكلام الذي طالب إجماع العوام عنه وجوباً ، وجوز طلبه (كما
ذكرنا) للخواص على شروط معينة . أما مقصود الغزالي المتكلم الفيلسوف ، فهو إدراك
الحقيقة الدينية إدراكاً يؤيده العقل حتى تكون في درجة العلم الرياضي في دقتها ووضوحها
وسلامتها . ولم يجد الغزالي هذه الحقيقة الميقونة في سلامتها ووضوحها ودقتها لدى مناهج
علماء الكلام ، ولهذا قال : (وهذا قليل النفع في حق من لا يسلم سوى الضروريات .
شيئاً أصلاً ، فلم يكن الكلام في حق كافياً ، ولا لدائي شافياً . . . فلم يحصل ما يمحو
بالكلية ظلمات الخيرة في اختلاف الخلق ، ولا أبعد أن يكون قد حصل ذلك لغيري ،
بل لست أشك في حصوله لطائفة ، لكن حصولاً مشوباً بالتقايد في الأمور التي ليست
من الأوليات . والقصد الآن حكاية حالي لا لإنكار على من استشفى به ، فإن أدوية
الشفاء تختلف باختلاف الداء ، وكمن دواء ينتفع به مريض ويستضر به آخر ^(٢)) .

الغزالي إذن نقد منهج المتكلمين لأنه رأى أنه منهج خصومهم . فهم لم يتخذوا لهم
منهجاً خاصاً مثله ، بل كانت طريقهم فقط مغلفة على محاولة تغليط وتخطئة خصومهم .

(١) الغزالي : فيصل التفرقة (١٠ ، ٥) .

(٢) الغزالي : المنقذ (٢٠ ، ١٥) .

وهذا لا يجدى نفعا . وعلى هذا فما يصلون إليه لا يرضيه الاختلاف الشاسع بينه وبينهم
فى طريق المعرفة .

وتحول الغزالي من المتكلمين إلى الفلاسفة الذين يقسمهم إلى ثلاثة أقسام :

١ — الدهريون وقالوا بقدوم العالم ، وقالوا إن العالم لم يزل موجوداً .

٢ — الطبيعيون وقد بحثوا فى الطبيعة ووجدوا أن القوة العاقلة تابعة للمزاج
الإنسانى ، فإذا انعدم هذا انعدمت تلك القوة ، وبذلك أنكروا خلود الأرواح —
ووجدوا الجفة والنار .

٣ — الإلهيون وهم المتأخرون ، فإنهم وإن كانوا قد نقدوا أسلافهم ، إلا أنهم لم يبرأوا
من الكفر . والغزالي هنا يكفر اتباعهم المسلمين فى التهاافت ، ولكنه كما سنرى يعتذر
عنهم لضيق أوقعهم وشططهم العقلى فى كتابه فيصل التفرقة . وقد كفرهم مبدئياً فى أغاليطهم
التي ناقشها فى التهاافت ، وذكر أنه (يجب تكفيرهم فى ثلاثة وتبديعهم فى سبع عشرة)
أما المسائل الثلاث التي كفرهم فيها هى : —

١ — مسألة قدم العالم وإيمانهم بذلك ٢ — إنكارهم للبعث الجسدى ٣ —
قصرهم علم الله على الكليات دون الجزئيات ^(١) .

وقد وجد الغزالي فى موقف الفلاسفة أنهم ينقضون مذاهب بعضهم بعضاً ويتناقضون
فيما بين آرائهم : (لقد ردّ أرسطاطاليس على كل من قبله ، حتى على أستاذه الملقب
بأفلاطون الإلهى ، ثم اعتذر عن مخالفة أستاذه بأن قال : أفلاطون صديق ، والحق
صديق ولكن الحق أصدق منه — وإنما نقلنا هذه الحكاية ليعلم أنه لا تثبت ولا إيقان
لمذهبهم عندهم وأنهم يحكمون بظن وتخمين من غير تحقيق ويقين) ^(٢) .

(١) الغزالي تهاافت الفلاسفة ص ٢٠ ، ٣٩ .

(٢) المصدر السابق تهاافت الفلاسفة .

وأيقن الغزالي أن تمسكهم بالعقل في غير ميدانه فيما وراء الطبيعة خطأ وشطط ، فإذا صلح العقل في ميدان الطبيعة والتجربة التي تقبل الخطأ والصواب ، فهو لا يصلح فيما وراء الطبيعة ، لأن أسلوب العقل في تفهم الأمور لا يمكن أن تسلس له الميتافيزيقا أو المسائل الإلهية . (ونوضح أن ما اشترطوه في صحة مادة القياس في قسم البرهان من المنطق وما شرطوه في صورته في كتاب القياس ، وما وضعوه من الأوضاع في «إيساغوجي» ، و«قاطيغورياس» التي هي من أجزاء المنطق ومقدماته لم يتمكنوا من الوفاء بشيء منه في علومهم الإلهية) ولهذا تساءل الغزالي من جديد (أين من يدعى أن براهين الإلهيات قاطعة كبراهين الهندسيات عند الفلاسفة^(١) ؟) والجواب الحاسم واضح . ومادامت براهين الإلهيات عند الفلاسفة لا تنتهي في الوضوح إلى الحد الرياضي الذي يشترطه الغزالي فلا بد أن ينفض يده منها . وقد فهم كثير من الباحثين أن الغزالي نفى يده من العقل ، والواقع أنه نفى يده من العقل فيما وراء الطبيعة ، وليس هذا فقط ، بل جعل للدين حق الوجود مستقلا عن العلم وعن الفلسفة الميتافيزيقية ، فكان في هذا سبقا لكانط Kant : وكان حلا للإشكال الذي لم يحله كانط .

وفي هذا يحدثنا الفيلسوف محمد^(٢) إقبال فيقول : (لا سبيل إلى إنكار أن الدعوة التي نهض لها الغزالي تكاد تكون دعوة للتبشير بمبدأ جديد مثلها في تلك مثل الدعوة التي قام بها كانط Kant — في ألمانيا في القرن الثامن عشر والتاسع عشر ، ففي ألمانيا ظهر المذهب العقلي لأول مرة حليفاً للدين ، ولكن سرعان ما تبين أن جانب العقيدة

(١) المصدر السابق تهافت الفلاسفة وانظر المنقذ (٢٥ ، ٢٧) .

(٢) الدكتور محمد إقبال تجديد التفكير الديني في الإسلام الترجمة العربية الأستاذ عباس محمود تحقيق الشيخ عبد العزيز المراغي والدكتور محمد مهدي علام ٢٠١ ، أو ارجع إلى النص الانجليزي للدكتور محمد إقبال في كتابه الأصلي .

The Reconstruction of Religious Thought in Islam 4—5.

وانظر يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة ص ٢٠٠ وما بعدها .

S. Körner : Kant ch. 5. The Source of The ideas of
pure Reason and of Absolute Metaphysical Indgement p. 106—120.

من الدين لا يمكن البرهنة عليه حسيًا ، فكان الطريق الوحيد إذن أن تتمحى العقيدة الدينية من سجل المقدسات . وقد جاء مع نحو العقيدة مذهب المنفعة العامة في فلسفة الأخلاق ، وبذلك مكن المذهب العقلي من سيادة الإلحاد .

تلك كانت الحال في ألمانيا عندما ظهر كانط Kant وكشف كتابه العقل الخالص عن قصور العقل الإنساني فهدم بذلك ما بناه أصحاب المذهب العقلي من قبل وصدق عليه القول بأنه كان أجل نعم الله على وطنه . وأن التشكك الفلسفي الذي اصطنعه الغزالي قد انتهى (قبل كانط بقرون طويلة) إلى النتيجة نفسها في العالم الإسلامي ، إذ قضى على ذلك المذهب العقلي الذي كان موضع الزهو على الرغم من ضحائته ، وهو المذهب الذي سار في نفس الاتجاه الذي اتجه إليه المذهب العقلي في ألمانيا قبل كانط Kant ؛ إلا أن هناك فرقاً هاماً بين الغزالي وكانط ، فإن كانط تمشى مع مبادئه تمشياً لم يستطع أن يثبت أن معرفة الله ممكنة ، أما الغزالي فعندما خاب رجاءه في الفكر التحليلي ولى وجهه شطر الرياضة الصوفية ، والقي فيها مكاناً للدين قائماً بنفسه ، وبهذه الطريقة وفق لأن جعل للدين حق الوجود مستقلاً عن العلم وعن الفلسفة الميتافيزيقية .

وعرج الغزالي^(١) بعد ذلك إلى الباطنية الإسماعيلية وشيعة إخوان الصفاء التعليميين أصحاب الإمام الخفي المعصوم فذكر أنهم يقولون : (إن العقل لا يؤمن عليه الغلط فلا يصح أخذ حقائق الدين عنه) . ووجد الغزالي في هذا المبدأ كثيراً من السلامة ، ولكن تطبيقه لديهم كان الشناعة كل الشناعة . . . وساء لهم عن أى مقصد وأية جهة تأخذون حقائق الدين ياهؤلاء ؟ قالوا تأخذها عن الإمام المعصوم الذي يتلقى عن الله مباشرة كل شيء . ولكن أين هذا الإمام ؟ قالوا إنه في الخفاء . .

وهنا عاد الغزالي فنناقشهم وألف فيهم كتباً أهمها (فضائح الباطنية ، والرد على الباطنية) ، وأوجعهم فيها نقداً وتفنيداً كما يقول . . . وقد استخدم الغزالي منهج العقل في نقاشهم ،

(١) الغزالي : التهاوت ٢٠ ، ٤٠ ، والنقد (٢٠ ، ٢٢) .

وأكد أن النبي صلى الله عليه وسلم أباح الاجتهاد وأقره ، ونصحهم بأنهم لو اقتدوا بالرسول لكان تقليدكم مبنياً على العقل ، وقال (وأية مرتبة في عالم الله أحسن ممن يتجمل بترك الحق المعتقد تقليداً بالتسارع إلى قبول الباطل تصديقاً) ، ووصف كتابهم رسائل إخوان الصفاء بأنه (حشو الفلسفة ^(١)) ، (والحاصل أنه لا حاصل عند هؤلاء ولا طائل لكلامهم ، ولولا نصرته الصديق الجاهل لما انتهت تلك البدعة مع ضعفها إلى هذه الدرجة ، ولكن شدة التعصب دعت الذابين عن الحق إلى تطويل النزاع معهم في مقدمات كلامهم ، وإلى مجادلهم في كل ما نطقوا به ليجادلهم في دعواهم الحاجة إلى التعليم ، ودعواهم أنه لا يصلح كل معلم بل لا بد من معلم معصوم ^(٢)) . ويرد الغزالي عليهم بلسان القرآن الكريم ويمكن رسالة النبي العظيم صلى الله عليه وسلم : فيقول ^(٣) : إن محمداً هو المعصوم ، وهو قد علم الدعاة ، وبهم ، وأكمل التعليم إذ قال الله : (اليوم أكملت لكم دينكم ، وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً ^(٤)) .

ويذكر الغزالي في ردوده عليهم مكان قواعد العقائد ^(٥) من الاجتهاد ، ويؤكد أنه إذا صح الخطأ في المجتهدين كطريق للصواب أو للمعرفة الواضحة ، فإنه لا يصح في قواعد العقائد ، لأن قواعد العقائد يشتمل عليها الكتاب والسنة وما وراء ذلك من التفصيل ، (والمتنازع فيه يعرف الحق فيه بالوزن بالقسطاس المستقيم وهي الموازين التي ذكرها الله تعالى في كتابه ، وهي خمسة ذكرتها في كتاب القسطاس المستقيم ، فإن قيل خصوصك يخالفونك في ذلك الميزان فأقول لا يتصور أن يفهموا ذلك الميزان ، ثم يخالفون فيه . إذ لا يخالف فيه أهل التعليم لأنني أستخرجه من القرآن وتعلمته منه ، ولا يخلف منه أهل المنطق لأنه موافق لما شرطوه في المنطق غير مخالف له ، ولا يخالف فيه المتكلم لأنه موافق لما يذكره في أدلة النظريات ، وبه يعرف الحق في الكلاميات) . وفي النص الأخير نرى

(١) ، (٢) المصدر السابق للغزالي في النهاية والمنقذ .

(٣) الغزالي : المنقذ ص ٢٢ .

(٤) آية ٣ من سورة المائدة .

(٥) الغزالي : إحياء علوم الدين ج ١ ، ٨٩ ، ١٢١ القاهرة ١٩٥٧ وانظر المنقذ ص ٢٣ ، ٢٧ .

الغزالي الفيلسوف النقدي يتحدى جميع معارضيه بمنطق حججهم وبدليل القرآن وما أدقه من ناقد بصير وفيلسوف متمكن .

يبقى الصوفية أمام الغزالي . وقد وجد أنهم يقولون بالكشف والمعينة على أساس من منهج الذوق أو الحدس ، على أساس من العلم والعمل . ومضى الغزالي معهم يستكشف الطريق ويبدأ يمارس تجارب ما يعلم تطبيقاً وتحقيقاً ، حتى مضت به الحال إلى أن : (تَرَكَ هذا الجاه العريض والشأن المنظوم عن التكدير والتنغيص ، والأمن المسلم الصافي عن منازعة الخصوم) . لقد مضى يضرب في صحارى الشك مهاجراً بنفسه إلى طريق اليقين فاراً من علائق الناس ، حين رأى في البداية أن أساس طريقتهم : (قطع علائق القلب عن الدنيا بالتجافي عن دار الغرور ، والإجابة إلى الخلود ، والإقبال بكنهه المهمة على الله تعالى ، وذلك لا يتم إلا بالإعراض عن الجاه والمال والهرب من الشواغل والعلائق ، بل يصير قلبه إلى حالة يستوى فيها وجود كل شيء وعدمه)^(١) . وحين رأى أن من تمام طريقتهم (أن تخلو بنفسك في زاوية تقتصر من العبادة على الفرائض والرواتب ، وتجلس فارغ القلب مجموع الهم ، مقبلاً بذكرك على الله ، وذلك في أول الأمر بأن تواظب باللسان على ذكر الله تعالى ، فلا تزال تقول : الله ... الله مع حضور القلب وإدراكه إلى أن تنهى إلى حالة لو تركت تحريك اللسان لرأيت كأن الكلمة جارية على لسانك لكثرة اعتياده ، ثم تصير مواظباً عليه إلى أن لا يبقى في قلبك إلا معنى اللفظ ، ولا يخطر ببالك حروف اللفظ وهيئات الكلمة ، بل يبقى المعنى المجرد حاضر في قلبك على اللزوم والدوام ، ولك اختيار إلى هذا الحد فقط ، ولا اختيار بعده لك إلا في الاستدامة لدفع الوسوس الصارفة ، ثم ينقطع اختيارك فلا يبقى لك إلا الانتظار لما يظهر من فتوح ظهر مثله للأولياء ، وهو بعض ما يظهر للأنبياء ، ومنازل أولياء الله فيه لآصى فهذا هو منهج الصوفية ، وقد رد الأمر فيه إلى تطهير محض من جانبك ، وتصفية وجلاء ،

ثم استعداد وانتظار فقط . . . (١). ويعود الإمام الغزالي فيفصل في أساس السلوك فيقول [إيضاح ذلك أن القلب إذا طهر من أدران المعاصي وصقل بالطاعات اشرقت صفحته فانعكس عليها من اللوح المحفوظ ما شاء الله أن يكون ، وهذا هو العلم المعروف بالعلم اللدني أخذنا من قوله تعالى : (وآتيناها من رزنا عما) (٢)] .

إن الغزالي طبق هذا المنهج على نفسه . وقد بدأ بالدرس أولاً فحصل (قوت القلوب ، وكتب الحارث المحاسبي ، وبعض متفرقات عن الجنيد ، والشبلي والبسطامي) ، ثم وتعلمت يقيناً أنهم أرباب أحوال لا أصحاب أقوال ، وأن ما يمكن تحصيله بطريق العلم فقد حصلته ، ولم يبق إلا ما لا سبيل إليه بالسمع والتعليم بل بالذوق والسلوك (٣) .

طبق الغزالي إذن هذا المنهج على نفسه وعلى دراسة طويلة عميقة لا على دعاوى وشطحات وإسقاط للتكاليف الشرعية (وانكشف لي أثناء هذه الخلوات أمور لا يمكن إحصاؤها واستقصاؤها ، والقدر الذي أذكره لينتفع به أني علمت يقيناً أن الصوفية هم السالكون لطريق الله تعالى خاصة ، وأن سيرتهم أحسن السير ، وطريقهم أصوب الطرق ، وأخلاقهم أزكى الأخلاق ، بل لو جمع عقل العقلاء وحكمة الحكماء ، وعلم الواقفين على أسرار الشرع من العلماء ليغيروا شيئاً من سيرهم وأخلاقهم ويبدلوه بما هو خير منه لم يجدوا إليه سبيلاً ، فإن جميع حركاتهم وسكناتهم في ظاهرهم وباطنهم مقتبسة من نور مشكاة النبوة ، وليس وراء نور النبوة على وجه الأرض نور يستضاء به ... وأنهم في يقظتهم يشاهدون الملائكة وأرواح الأنبياء ، ويسمعون منهم أصواتاً ، ويقتبسون منهم فوائد (٤)) .

(١) الغزالي : المنقذ ٢٧ : ٣٧ .

(٢) آية ٦٥ سورة الكهف (١٨) .

(٣) الغزالي : المنقذ ، ٢٧ ، ٣٧ .

(٤) الغزالي : المنقذ ٢٥ — ٢٨ ، ٣٧ .

ويعصل بنا الغزالي في تجربته إلى قمة الخطر التي أسقطت كثيراً من الصوفية في هوى الحلول والاتحاد ومسالك وحدة الوجود .

من هنا نسائل الغزالي عن رأيه في الاتحاد والحلول ومسالك وحدة الوجود التي حسم فيها الرأي لعصره وإطالبي المعرفة في كل زمان .

ومن هنا نسائل الغزالي عن معنى الذوق أو الخدس وصلة ذلك بالتصوف السلبي المنحرف في تيار الحلول والاتحاد ، ووحدة الوجود ، والتصوف الإيجابي الماضي مع المذهب الإسلامي على أساس من العقل المتأدب بأدب الشرع ، والبصيرة الفائقة لما فوق العقل ، المدركة لقواعد العقائد والأمور الإلهية .

من هنا نتعرف على الغزالي كفيلسوف عقائدي أخلاقي صوفي وهو يجتاز دروب المعرفة إلى اليقين دون أن ينتقص ذرة واحدة من إيمانه ، ودون أن ينكر نوافذ المعارف من حواس وعقل وذوق ، وإن حدد مكان كل في نفسه ، وصلته بغيره ، وحدود مقدرته وتفوقه أو عجزه وا كماله أو نقصانه في مناهجه وغاياته من درجات المعرفة (مرة بالذوق ومرة بالعلم البرهاني ومرة بالقبول الإيماني ^(١)) .

أولاً : ماذا يرى الغزالي في مذاهب الاتحاد والحلول ومسالكها نحو وحدة الوجود ؟ يقول الغزالي ^(٢) في فلسفته لعلم الآخرة : (إنما نعى بعلم الآخرة العالم بكيفية تصقل هذه المرأة عن الخبائث التي هي الحجاب عن الله سبحانه وتعالى) . فلحجب هنا عند الغزالي ليس هو الأنية الخلاجية « كما سنرى » وإنما هو عدم صقل المرأة ، ومن هنا كانت المعرفة إزالة ومحو الجهل الذي هو الغطاء أو الحجاب ، أو عدم صقل امرأة النفس . (وينكشف من ذلك النور أمور كثيرة كان يسمع من قبل أسماءها فيتموها لها معاني مجملة غير متضحة) .

(١) الغزالي : المنقذ ص ٣٧ وانظر الإحياء ج ١ ص ١٩ ، ٢٠ ، ٨٦ .

(٢) الإحياء ج ١ ص ٢٠ .

(أما تلك الأمور فتتضح إذ ذاك حتى تحصل المعرفة اليقينية بذات الله وصفاته
مؤاffectه وبمحكمته في خلق الدنيا والآخرة ، ووجه ترتيبه الآخرة على الدنيا ومعنى النبوة
ومعنى الوحي ومعنى الشيطان^(١)) . أما درجات الكشف وأنواعه التي يراها
أرباب القلوب وينبثق عنها نور المعرفة فهي : (تارة على سبيل الإلهام بأن يخطر لهم على
سبيل الورود عليهم من حيث لا يعلمون ، وتارة على سبيل الرؤيا الصادقة ، وتارة في
اليقظة على سبيل كشف المعاني بمشاهدة الأمثلة كما يكون في المنام ، وهذا أعلى الدرجات
وهي من درجات النبوة العالية^(٢)) .

والخطير هنا لدى الغزالي تحديد المعرفة الكشفية بأنها « انعكاس للصور بين
القلب واللوح المحفوظ » ، (فالقلب مثل المرآة واللوح المحفوظ مثل المرآة أيضا لأن فيه
صورة كل موجود ، وإذا قابلت المرآة بمرآة أخرى حلت صور ما في أحدهما في الأخرى ،
وكذلك تظهر صور ما في اللوح المحفوظ إلى القلب إذا كان فارغا من شهوات الدنيا ،
فإن كان مشغولا بها كان عالم الملكوت محجوبا عنه ، وإن كان في حال النوم فارغا من
علائق الحواس طالع جواهر عالم الملكوت ، فظهر فيه بعض الصور التي في اللوح
المحفوظ ، وإذا أغلق باب الحواس كان بعده الخيال لذلك يكون الذي يبصره تحت
ستر القشر « أي مستورا بالصورة الخيالية » ، وليس كالحق الصريح مكشوفاً ، فإذا مات
« أي القلب » يموت صاحبه لم يبق خيال ولا حواس ، وفي ذلك الوقت يبصر بغير وهم
وغير خيال ، ويقال له « فكشفنا عنك غطاءك فبصر لك اليوم حديد »^(٣) .

إن هذا الكشف من الغزالي يضع حلاً جديداً للمعرفة الإنسانية في أعلى صورها
(وهو يختلف تمام الاختلاف عن الحل الأفلاطوني الذي يقتضي أن تصعد النفس

(١) الغزالي : إحياء ج ١ ، ١٩ ، ٢٠ ، ٨٦ .

(٢) الغزالي : إحياء ج ١ ، ٣٤ ، ٣٥ ، ٨٢ .

(٣) الغزالي : كيمياء السعادة ص ٨٧ ، ٨٨ والإحياء ج ٣ ، ٢٣ — ٢٥ وانظر الدكتور

ثابت الفندي : مؤثر دمشق ص ١٠٧ ، ١٠٨ وانظر الدكتور محمود قاسم مؤثر دمشق ص ١٨٠ .

فى عملية تذكرها إلى عالم المثل بواسطة جدل متراجع من المحسوس إلى المعقول^(١) .
ولا شك أن هذا الجدل يعطى مثالا لعملية صقل المرأة عند الغزالي . وإذا كانت
مرتبة الاستدلال مرتبة الراسخين فى العلم كما يقول الغزالي ، فإن الذوق مرتبة الصديقين .
ونسبة الذوق أو المشاهدة إلى الاستدلال العقلى كنسبة الروح القدس النبوى إلى الروح
العقل والروح الفكرى ، (فبالروح العقل يدرك المرء المعانى الضرورية البديهية ، أما الروح
النبوى القدس فهو الذى يختص به الأنبياء وبعض الأولياء) ، (والذوق فوق العلم .
لأن الذوق وجدان والعلم قياس واستدلال^(٢)) .

المهم هنا أن نصل مع الغزالي إلى تأكيد هذه الحقيقة التى تقرر أنه إذا كان الذوق
يكشف حقائق يعجز العقل عن إدراكها فإنه ينبغى دائماً الرجوع إلى العقل لقبول هذه
الحقائق أو رفضها . ومن هنا كان هدم الغزالي لكل صور وأفكار ونماذج الاتحاد أو
الحلول وما يصل أو ما يمتزج بها حتماً إلى وحدة الوجود . وإذا قلنا إن الغزالي لا يعبر
مطلقاً فى فلسفته عن أية صورة من صور الاتحاد ، فإننا نجد دقة تعبيره فى ذلك حول
الوصول أو القرب ، فالوصول عنده بمعنى القرب والأنس ، وقد اختار الغزالي لفظ القرب
لحال العرفان اليقيني التى يجمّلها طابع فلسفته الصوفية بدليل من القرآن (وإذا سألك
عبدى عني فإني قريب^(٣) . .) ومن هنا كان الغزالي بعيداً عن الاتصال الفارابى أو
الاتصال عامة فى المدرسة المشائية ، أو الاتحاد فى المدرسة البسطامية أو الحلول فى المدرسة
الحلاجية . ولا شك أن هناك فرقاً شاسعاً بين الاتصال والوصول .

أمر آخر يهدم هذا الاتجاه بمختلف صورته ، وهو إنكاره كل الإنكار لفكرة
أن الله روح العالم أو أنه العالم . يقول الغزالي فى شرح فكرة إن الله خلق آدم على صورته :
(إن آدم أنموذج ولا يخلو الأنموذج عن محاكاة لما هو أنموذج له ، فالروح الإنسانى يحاكي

(١) الدكتور ثابت الفندى مؤتمر دمشق ١٠٧ ، ١٠٨ .

(٢) الغزالي : الإحياء ج ١ ، ١٤٢ .

(٣) آية ١٨٦ من سورة البقرة .

الله في ذاته وصفاته وأفعاله فهو يدبر البدن كما يدبر الله العالم ، والجسم الإنساني عالم صغير في مقابلة العالم الكبير ... كل جزء منهما له نظير في الآخر^(١) ويتساءل الغزالي : (هل الله روح العالم ؟ كلا . . . أما الدليل فهو أن الله خلق العالم بإرادته واختياره وهو الحافظ له ، والقادر على إفنائه باختياره وإرادته ، وإلا لما كان هناك معنى للخلق ولا للاختيار ولا للإرادة) . وقد وصل الغزالي إلى هذه النقطة بالنظر إلى نفسه ، فوجد أن المسألة الأولى (وهي أن له إرادة ، والنظر إلى الإرادة يحل مشكلة العالم بأجمعه^(٢)) . ولا شك أن الغزالي حين يكشف بالذوق عن الحقائق التي يعجز العقل عن إدراكها ، ويضع العقل مقياساً ومرجعاً للتمييز بين المفهوم والميقون من هذه الحقائق لقبولها أو رفضها — يؤكّد قيمة العقل وقيمة الذوق أيضاً ، ويؤكد أيضاً قيمة الإرادة والاختيار والحرية بالنسبة لله ، وبالنسبة للإنسان أيضاً ، كما يؤكّد أن العبد عبد والرب رب ، كما يؤكّد أن النظر في الإرادة يحل مشكلة العالم كله . وهنا يكون الغزالي أدق من ديكارت في نظريته إلى الفكر حين قال : أنا أفكر ، لأن النظر في الفكر كما ذكرنا مع الغزالي لا يؤدي بصاحبه إلى شيء ، بل لا يحل مشكلة الإنسان وصلته بالله والحياة كما حلها الغزالي في فلسفته للإرادة حين قال أنا أريد ... أنا أمارس تجربة اليقين فأنا موجود ... إن فكرة هدم الغزالي لنظرية الاتصال والاتحاد والحلول ونتائج ذلك بهذا النهج تعطينا فكرة واضحة عن منهجيته الأصلية التي تصل بنا في تحليلاتها إلى الأمثلة والحجج الدقيقة ، يقول الغزالي : (فليس للعارف أن يزعم إدراك الذات الإلهية فضلاً عن أن يزعم الاتحاد بها أو حلولها فيه ، وإذا كانت المشاهدة أسمى مرتبة من الاستدلال ، فإنها ليست كشفاً تاماً يزول معه كل حجاب ، وإذا وجدنا متصوفاً يدعى أنه الحق — (كالحلاج) وجب تأويل قوله : إما على أنه يعترف بأن لا وجود له إلا بالحق ، وهذا التأويل منه

(١) الغزالي : المنقذ ، ٤٤ ، ٤٥ .

(٢) الغزالي المنقذ : ٤٤ ، ٤٥ .

وانظر أيضاً :

بعيد ، لأن اللفظ لا ينبىء به ، ولأن كل شيء سوى الحق فهو بالحق) وإما على أن صاحب الذوق يغفل عن ذاته فيكون همه الحق وحده بحيث لا يكون فيه متسع لغيره ، وعلى هذا الاعتبار العقلي وحده يمكن فهم شطحات الصوفية ، لأن من يستغرقه شيء فينسيه كل شيء سواء يجوز له لا على سبيل الحقيقة أن يتول إنه هو هو ^(١) ، ولا شك أن حسن ظن الغزالي هو الذى يبرر اعتذاره عن شطحات الصوفية على أساس أن ما يقولونه ليس هو الحقيقة . أما إذا كانوا يؤكدون أن ما يقولونه هو الحقيقة ، فكل ما يقولونه عن الحلول والاتحاد والاتصال فهو غير صحيح ، بل هو باطل . والمسألة فى نظر الغزالي مجرد استغراقات ، وهى نوع من القرب (يكاد يتخيل منه طائفة الحلول وطائفة الاتحاد وطائفة الاتصال وكل ذلك خطأ) . (فالله يتجلى ظاهراً من جهة أفعاله ، ولكنه يظل باطناً لشدة ظهوره ، وعندئذ لا يظهر إلا للعقل لا للحواس ، وإذا فهم الذوق هذا الفهم لم يكن هناك ما يدعو العقل لإنكاره) ، (فإن من ليس له قدم راسخة فى المعقولات ربما لم يتميز أحدهما عن الآخر (ذات الله وذاته) — فينظر إلى كمال ذاته وقد تزين بما تلاً فيه من حلية الحق ، فيظن أنه هو فيقول أنا الحق) ^(٢) ، ويفسر الغزالي مصدر الحلول وموضوعه فيقول إنه جاء عن المسيحية ثم ينفيه بقوله: (إنه لا يتصور بين عبيد فكيف يتصور بين العبد والرب والعبد عبد والرب رب ؟) (أوليس معنى الحلول هو انطباق جوهر على جوهر أو جسم على جسم أو عنصر فى جوهر ؟) . إن هذا يستحيل عقلاً نسبته إلى الصلة بين الذات الإلهية ونفس العارف (مهما بلغت هذه النفس من الصفاء ، والتجرد عن كل ما يشغلها عن الحق . ثم إذا كانت النفس حادثة ولا وجود لها إلا بإرادة خالقها ، فكيف يتصور عقلاً أن تكون هى هو . وإذا نحن سلمنا بإمكان ذلك بالنسبة إلى نفس واحدة ، فكيف لا نسلم به لجميع النفوس ، وعندئذ يصبح العالم كله آلهة . فمن الحال إذن أن يحل الله فى النفوس أو ينطبع فيها انطباع الحمر فى اللبن (أو الحمر فى الماء الزلال)

(١) المصدر السابق للغزالي فى النقد ٤٤ ، ٤٥ وكيمياء السعادة ٨٧ ، ٨٨ .

(٢) المصدر السابق للغزالي فى النقد ٤٤ ، ٤٥ وانظر له المقصد الأسنى ٣٠ ، ٣٥ .

فإن ذلك من صفات الأجسام^(١) . ويذكر الغزالي^(٢) أن بعض اتباع الديانات يؤكّدون الحلول ، كما أن كلام بعض المتصوفة يوهّم في أوقات وجدّهم . وقد حدّد الغزالي أن الروافض من الشيعة زعموا أن الله سبحانه حل في نفس علي بن أبي طالب ، وأنهم زعموا ذلك في حياته رضي الله عنه فأمر بإحراقهم بعد قتلهم ، فاتخذوا حال الإحراق اتجاهًا ودليلاً على ألوهية علي ، إذ قالوا إن الرسول صلى الله عليه وسلم « قال لا يذهب بالنار إلا ربها ، وهذا ضرب من الحماقة ، ويعرف بطلانه بالنظر العقلي » .

هذا النقض من الغزالي لفكرة الاتحاد أو الحلول نقض عقلي . والغزالي^(٣) في تبين الاستحالة العقلية لهذه الفكرة ومتولداتها يلجأ إلى الطريقة الجدلية المعروفة لدى مفكرى الإسلام التي تبين الحالات الممكنة للاتحاد ، ثم تبرهن على استحالة كل منها ، فتنتهي بإثبات أن الاتحاد في جملة أمر لا يقره العقل في أعلى درجاته من الوعي . ذلك أنه في حال الاتحاد بين ذاتين (إما أن تظل كل منهما قائمة بنفسها وإذن فليس هنا اتحاد . ومثال ذلك أن الإرادة والعلم والقدرة توجد في ذات واحدة ، ولسكنها ليست متحدة ، لأنه يبقى من المقرر أن الإرادة غير العلم غير القدرة . وإما أن يقال ربما تغنى إحدى الذاتين وتظل الأخرى موجودة وهذا باطل^(٤)) . والغزالي هنا يستعمل الاستدلال العقلي ، لأن هذا مكانه فيقول متسائلاً مجيباً معاً : كيف يتحقق الاتحاد بين موجود ومعدوم ؟ هذا احتمالان . أما الاحتمال الثالث والأخير فهو القول (بانعدام الذاتين معاً) ، وليس المرء في حاجة إلى بيان فساد هذا الاحتمال . إذ ينبغى الحديث عن الإنعدام ، لا عن الاتحاد (فأصل الاتحاد إذن باطل) ويعود الغزالي فيبين أن الاتحاد يمكن قبول معناه تجاوزاً

(١) المصدر السابق للغزالي ص ٨٠٠

(٢) المصدر السابق للغزالي : وانظر مقدمة ابن خلدون ١٣٣ ، ١٤٢ . وانظر مخطوط اعتقادات الصدوق القمي (ابن بابويه) دار الكتب المصرية رقم اب ١٩١١٣ (ورقه ٢٥ ، ٦٢) وانظر الاسفرايني التبصير ص ٨٥ .

(٣) الدكتور محمود قاسم : مؤتمر دمشق / ١٨٠ .

(٤) الغزالي : المقصد الأسنى المصدر السابق وانظر تهافت الفلاسفة نص وهامش (٢٩٥ ، ٢٩٧)

تحقيق سايان دنيا .

كما هو عند الشعراء وإلا فهو خروج وانحراف وخطأ كل الخطأ (وحيث يطلق الاتحاد ويقال هو لا يكون إلا بطريق التوسع والتجاوز اللائق بعبادة الصوفية والشعراء) ، ولكن ليس من المقبول ولا من المعقول (بأن الله سيجعلني مثل نفسه أى أصير أنا هو لأن معناه أنى حادث والله يجعلني قديماً ، ولست حالق السماوات والأرضين والله يجعلني خالق السماوات والأرضين ، ومن صدق بمثل هذا الحال فقد انحاع عن غريزة العقل ولم يتميز عنده ما يعلم عما لا يعلم ، ومن لم يفرق بين ما أحاله العقل ، وبين ما لا يناله العقل ، فهو أخس من أن يخاطب فليترك وجهه ^(١)) .

والغزالي المتسع الأفق النافذ البصيرة ، وإن لم يعاصر مذهب وحدة الوجود كما فلسفته مدرسة ابن عربي ، فإن الغزالي كان يحس بمقدماته وبذوره في مدرسة الحلّاج . ولهذا قال فيه ما ستقوله الفلسفة الحديثة الواعية من بعده وقد تحدث عن وحدة أخرى ليست مغلقة كما سنها لدى ابن عربي .

إن الوحدة لدى الغزالي هي وحدة الصنعة التي تدل على الصانع الحكيم المبدع ، وهي الكمال المطلق ، لأنها تنبئ عن صانع حكيم عليم لا يصدر عنه إلا الكمال ، الذي يعم كل ما صنع . إنه يرى الوجود بعينين : عين تراه في أعلى مقاماته وهي مملكة الوجود المتفرد أو الوجود الحق الذي ليس وراءه وجود ولا فوقه كمال ، وعين تراه في مملكة التعدد الذي يشمل الموجودات كلها في تعلقها بالوجود الحق . يقول الغزالي ^(٢) : (ومنتهى معراج الخلائق المملكة الفردانية فليس وراء ذلك مرقة ، إذ أن الرقي لا يتصور إلا بكثرة . لأنه نوع إضافة يستدعى ما منه الارتقاء ، وما إليه الارتقاء ، وإذا ارتفعت الكثرة حققت الوحدة ، وعطلت الإضافة ، وطاحت الإشارة فلم يبق علو ولا سفلى ولا نازل ولا مرتفع .

(١) المصادر السابقة للغزالي في المقصد الأسنى والتهافت .

(٢) الغزالي : معكاة الأنوار ١٢٢ ، ١٥٢ وانظر الإحياء ج ٣ ، ٣٤٨ ، ٣٥٠ . وهذا معناه أن في المشكاة آراء يمكن قبولها في اتفاقها مع المنهج الأصلي . وهذا لا يتم أن فيها مدسوسات أيضاً تظهر سافرة في تناقضها مع منهج الغزالي الأصيل المتفق مع روح الإسلام الصحيح .

فاستحال الترقى واستحال العروج فليس وراء الأعلى علو ، ولا مع الوحدة كثرة ولا مع انتفاء الكثرة عروج .

هنا يكشف الغزالي عن المذهب الذي جاء تنمياً به الفلسفة الحديثة فأكدت أن الرقى لا يتصور إلا مع وجود كثرة متباينة ، فالرقى صعود إلى فوق أو تقدم إلى أمام ، فإذا لم يكن ثمة كثرة فإن الصعود إلى فوق مستحيل ، لأنه صعود إلى فوق ما ، والتقدم إلى الأمام غير ممكن لأنه تقدم إلى أمام ما ، وإنما يقع في عالم الكثرة والتعدد ، ومن ثم فلا بد من وجود متعدد متكرر . ولكن ما حدود مفهوم الوجود المتعدد المتكرر لدى فلسفة الغزالي ؟ الحق أنه لم يحصر الوجود في هذه الوحدة التي سماها مملكة الفردانية ، وإنما عدها وجهاً من أوجه النظر إلى الوجود ، وأن الوحدة إنما تقع (في نظر أولى البصيرة من أصحاب الكشف) ، (أما واقع الحياة فإن الناس يرون الوجود فيه على ما هو عليه في حواسهم ومدركاتهم وجوداً متعدداً متكرراً ^(١)) .

الوحدة إذن في نظر الغزالي حال عارضة ، وهو لا يقول بها مطلقة في الناس عاملة في الحياة ، وإنما يحصرها في أضيق حد وبعدها حالاً خاصة بأصحابها الخواص العارفين . بعد العروج إلى سماء الحقيقة ، فقد (اتفقوا على أنهم لم يروا في الوجود إلا الواحد الحق ، ومنهم من كانت له هذه الحالة عرفاناً علمياً كما في تصورات الفلاسفة ، ومنهم من صارت له ذوقاً وحالاً وانتفت عنهم الكثرة بالكلية واستغرقوا بالفردانية المحضة فلم يبق عندهم إلا الله ، فسكروا سكرأً وقع دونه سلطان عقولهم ، فقال بعضهم أنا الحق ، وقال الآخر : سبحاني ما أعظم شأنى ، وقال آخر : ما في الجبة إلا الله) . ورغم أن الغزالي يؤكد أن هذه الأمور (لا تقع في تقدير الإسلام ، ولا تدخل في تعاليمه ^(٢)) فإنه يعتذر عن بعضهم بلسان العقل فيقول : (فلما خف سكرهم وردوا إلى سلطان العقل عرفوا أن ذلك

(١) المصدر السابق للغزالي في الإحياء والمشكاة .

(٢) المصدر السابق للغزالي في المشكاة ١٢٢ ، ١٥٢ .

لم يكن حقيقة الاتحاد) ولعل الغزالي يقصد البسطامي الذي كان « كما سنرى » في حالة الاستغراق عنيف وشطحات ، ولكنه لم يفكر حال الاتحاد ، لأنه كان يفضل حال السكر عن الصحو .

من هنا أخذ على الغزالي أنه كان متسامحاً مع الصوفية وليس متسامحاً مع الفلاسفة . وهذا صحيح إلى حد كبير ، وقد ذكر الدكتور محمود قاسم^(١) أنه كان ينتظر من الغزالي أن يكون أكثر تسامحاً مع فلاسفة المسلمين الذين كفروهم وبدعهم مادام يعترف بعجزهم عن الوفاء بالبراهين في المسائل التي كفروهم بها ، كما تسامح مع الصوفية في نتائج شطحاتهم وبدعها . أقول إن هذا صحيح ، ولكن الغزالي الذي كفر وبدع الفلاسفة في صدر شبابه الفلسفي مع التهافت — عاد فتسامح مع الفلاسفة أيضاً في فيصل التفرقة ، ولم يحكم بكفرهم ، وإن حدد أخطائهم ، وشدد عليها النكير وقارب بينها وبين طريق الكفر ، ولكنه لم يصر على الحكم بأنهم كفار . وقد ناقش الغزالي موقفه الماضي والحاضر ووضع للمستقبل قاعدة لم يلتفت إليها حتى الأعلام أمثال ابن تيمية . يقول الغزالي^(٢) : (فلئن خالف الباقلاني الأشعري في رأى فلم يحكم المقلد للأشعري بأن الباقلاني أولى بالكفر بمخالفته الأشعري من الأشعري للباقلاني ؟ ولم صار الحق وفقاً على أحد هادون الثاني ، وبأى ميزان ومكيال قدر درجات الفضل حتى لاح له أنه لا فضل في الوجود من متبوعه ومقلده) . ويعود الغزالي فيقرر أن « التكفير فيه خطر والسكوت لا خطر فيه » (ولكن لعلك تشتهي أن تعرف حد الكفر لترعوى الفرق عن تفكير الفرق وتطويل اللسان في أهل الإسلام : الكفر هو تكذيب الرسول صلى الله عليه وسلم في شيء مما جاء به ، والإيمان تصديقه في جميع ما جاء به ومن كفر مسلماً فقد كفر)^(٣) .

(١) الدكتور محمود قاسم : مؤتمر دمشق ١٩٩١ .

(٢) الغزالي : فيصل التفرقة ٢٣ ، ٢٥ القاهرة ١٣٢٥ هـ وانظر الجواهر الغزالي ٤٩ ، ٨٩

نفس الرسالة . وانظر أيضاً هامش تهافت الفلاسفة للغزالي ٢٩٥ ، ٢٩٧ تحقيق سايان دينا .

(٣) الغزالي : المصادر السابقة في فيصل التفرقة وتهافت الفلاسفة .

لقد رجع الغزالي عن تكفيره إذن ، ولكنه لم يتسامح لا مع الفلاسفة الخالص ولا مع
الفلاسفة الصوفية في دعاواهم المسقطه للتكاليف الشرعية أو المزهوة المغرورة باحتواء علم
الأولين والآخرين ، وفي دعاواهم بالنسوية بين الحلال والحرام والفرقة بين الباطن
والظاهر أو بين الحقيقة والشرعية ، وفي دعاواهم برفض الأحكام ورعوتهم في أقوالهم بأن
الله مستغن عن أعمال عباده ، وازدراؤهم للفقهاء والمفسرين والمحدثين والتطاول عليهم .
يقول الغزالي^(١) عن هؤلاء المدعين المنحرفين (ولا يعرف هذه الأمور إلا بالأسامي
والألفاظ ، لأنه تلقف من ألفاظ الطامات والمقامات كلمات فهو يرددها ، ويظن أن ذلك
من علم الأولين والآخرين فهو ينظر إلى الفقهاء والمفسرين والمحدثين وأصناف العلماء بعين
الازدراء فضلا عن العلوم ، ويدعى لنفسه أنه الواصل إلى الحق ، وأنه من المقربين وهو عند
الله من الفجار النافقين ، وعند أرباب القلوب من الحمقى الجاهلين) . (ومنهم من يدعى
الوجد ويزعّم أنه والله بالله ، ويدعى حب الله قبل معرفته ، ثم لا يخلو عن مقارفة
ما يكره) . (وفرقة وقعت في الإباحة ، وطووا بساط الشرع ، ورفضوا الأحكام ، وسووا
بين الحلال والحرام فبعضهم يزعم أن الله مستغن عن عملى) ويؤكد الغزالي
درجة المعرفة لدى هؤلاء . ومكان حقيقة المعرفة منهم حين يقول في دقه : (ومثالم مثال
من يرى كوكبا في مرآة أو في ماء فيظن أن الكوكب في المرآة أو في الماء فيمد يده إليه
ليأخذه وهو مغرور ، وأنواع الغرور في طريق السلوك إلى الله لا تحصى^(٢)) . ثم يعود
فيعطينا درساً عن فائدة الاختلاف بين الآراء السالكة طريق المعرفة ليقرر لنا نتيجة تجربته
الصائبة منذ عهد صباه ، في مجانبة التعصب والتشيع دون فهم ، ومجانبة التقليد حتى في
أمور العقائد الموروثة (ولو لم يكن في مجارى هذه الكلمات إلا ما يشكك في اعتقادك
الموروث فنهايك به نفعاً ؛ فمن لم يشك لم ينظر ، ومن لم ينظر لم يبصر ، ومن لم يبصر ففي
العمى والضلال^(٣)) .

(١) الغزالي : إحياء ج ٣ : ٣٤٨ ، ٣٥٠ ، والمشكاة ، ١٢٢ ، ١٥٢ .

(٢) المصدر السابق في الإحياء ج ٣ ، ٣٤٨ ، ٣٥٠ وانظر المنقذ من الضلال ٦٣ ، ٦٤ ، ٦٥ .

(٣) المصدر السابق للغزالي في المنقذ وفيصل التفرقة .

ثانياً : الحدس الإيجابي لدى الغزالي : عرفنا رأى الغزالي فى مذاهب الاتحاد والحلول والوحدة ، وتتعرف الآن على رأيه فى الحدس أو الذوق الصوفى وإيجابيته لتتعرف من خلاله على الجانب المقابل من التصوف غير الإيجابي ، ولنصل مع الغزالي فى هذا الجانب إلى رؤية فى جوهر المعرفة وهو المحبة .

إن الأصل الفلسفى لقيام هذا المصدر الجوهرى من مصادر المعرفة اليقينية لدى الغزالي وغيره اعتقاد أن الكثرة التى يعج بها العالم الحسى ، وتشيع كذا فى أفكارنا العقلية لا بد أن يكون لها مبدأ يوجد لها وهو الله — ولما كان لا تدركه الأبصار ولا العقول فلا بد أن تكون هناك ملكة خاصة تهىء له أسباب الوصول أو الاتصال أو الاتحاد أو الحلول حسب المذاهب الصوفية المختلفة . والغزالي كما ذكرنا وفصلنا لا يؤمن بهذه المذاهب التى تتعدى مفهوم الوصول إلى أية صورة من صور الانحراف الأخرى ، هو يقسم التعليم إلى نوعين تعليم إنسانى اكتسابى قوامه الفطرة الصحيحة والاستعداد للتلقى والتعليم القائم على الكتاب والسنة من المربي السليم ذى القدوة الحسنة ، وهو معروف ، وتعليم ربانى (لا واسطة فى حصوله بين النفس والبارى وإنما هو الضوء من سراج الغيب يقع على قلب صاف فارغ لطيف^(١) .

ويحدثنا الغزالي عن خطوات العلم اللدنى التى بها يفيض من فوق ، فيقول : «إن هذا العلم اللدنى يكون بعد التسوية كما يقول الله تعالى : (وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا)^(٢) ، وهذا الرجوع يكون بثلاثة وجوه : الأول تحصيل العلوم جميعها وأخذ الحظ الأوفر من أكرها . الثانى الرياضة الصادقة والمراقبة الصحيحة التى أشار إليها النبى صلى الله عليه وسلم فى قوله : (من عمل بما علم أورثه الله العلم بما لم يعلم) . الثالث التفكير ، فإن النفس إذا تعلمت وارتاضت بالعلم ، ثم تفكرت فى معلوماتها بشروط التفكير ينفتح

(١) الغزالي : الرسالة اللدنية ص ٤٠ .

(٢) آية ٧ من سورة الشمس (٩١) .

عليها باب الغيب ، كالتاجر الذى يتصرف فى ماله بشرط التصرف السليم ينفتح عليه أبواب الربح ، وإذا سلك طريق الخطأ وقع فى مهالك الخسران . فالتفكير إذا سلك سبيل الصواب يصير من ذوى الأبواب عالمًا كاملاً عاقلاً ملهمًا^(١) مؤيداً . . .)

وإذا كان الغزالي قد حدد لنا فى منهجه الصوفى أن مفتاح أكثر المعارف أواصفى المعارف هو : (قطع علاقة القلب عن الدنيا بالتجافى عن دار الغرور والإناابة إلى دار الخلود ، والإقبال بكنهه المهمة على الله تعالى) ، ومن هنا ينبثق العلم اللدنى عن طريق الذوق أو الحدس الصوفى — إذا كان هذا ما حددده لنا فى تجربته ؛ فإنه لا يتفق مع الصوفية فى نقطتين: الأولى : اعتقاد من اعتقد منهم ومن سايرهم فى أن الحياة الدنيا وهم لا حقيقة له ولا وجود له ، وهذا مصدر وحدة الوجود . الثانية: اعتقاد من اعتقد منهم ومن سايرهم فى أن الدنيا مصدر الشر وأس كل بلاء . والغزالي الواعى يصل بنا إلى حقيقة هامة هى أن الاعتقاد بعدم الدنيا أو وهميتها — ذلك الاعتقاد المرتبط بأن الدنيا أصل الشرور والبلاء يودى إلى تناقض يسقط نظرة أصحابها وتسقطهم معها فى بحر الباطل . (فالشيء الوهمى لا يمكن أن يكون مصدراً لأية حقيقة^(٢)) ، فإذا كانت الحياة الدنيا التى نعيش فيها ليست حقيقية ، فكيف نقول بعد ذلك بأنها المصدر لأية حقيقة ما ؟ ومن هنا تتحدد قيمة التصوف الإيجابى والتصوف السلبى . فالتصوف السلبى الذى يحاربه الغزالي فى مختلف نظرياته الإيجابية ينكر على التصوف السلبى فى مختلف نظرياته وصور اعتقاداته بأن الجسد سجن للنفس ، وأن الحياة الربانية ، لا تقوم إلا على أساس محو الجسد ، فإن الجسد ليس سجن النفس بل بيتها الذى تسكن إليه وهى راعيته المؤلفة بينها وبينه ، والحياة نفسها ليست سجنًا ، بل هى ميدان للتعرف على جوانب

(١) المصدر السابق للغزالي فى الرسالة الدنية .

(٢) الغزالي : ميزان العمل ٣٦ ، ٣٧ — ٤٠ ، ٨٤ وانظر المقدس ٤٠ وانظر المستصفى من

علم الأصول له أيضاً ص ٣ .

الخير والعمل بشريعة الله وسنن رساله ، على أساس من حب الله الذى هو مدد يستعان به على مواجهة الصعاب والعروج بهذا الحب إلى المعرفة الحقّة^(١) .

الخطير هنا لدى الغزالي هو مذهبه المفتوح ، فالحدس فى التصوف السلبى قد يكون مصدراً يقينياً من مصادر المعرفة ، ولكن عند صاحبه فقط أى أنه هنا يكون مصدراً فردياً . والعكس فى التصوف الإيجابى ، فأمره مشترك وبابه مفتوح . لكن مجال الوهم فى الجانب السلبى كثير ، ولهذا كانت كثرة الشطحات والدعاوى التى ازدحم بها الجانب السلبى فى نظريات الاتصال أو الاتحاد أو الحلول أو وحدة الوجود . وقد توسعت الفلسفة الحديثة فى تحليل مفهوم الحدس كما فهمه الغزالي فذكرت أن الذوق الذى يعتمد عليه التصوف الإيجابى ذوق من نوع خاص نستطيع أن ننظر إليه على أنه تفوق على العقل أو معرفة فائقة للعقل « Supra-intellectuelle » أو مقدرة فائقة للعقل المطمئن ، أو أنه شفافية عقلية لا يشعر بها إلا من أخذ نفسه بالتفكير العقلى زماناً طويلاً أ كسبته الخلوة العقلية فيه نوعاً من الذوق ، وقد أدرك ذلك حديثاً برجسون (ت ١٩٤١ م) فى كتابه (منبع الدين والأخلاق) ، وفى كتابه « التطور الاخلاق » . كما أدرك ذلك أيضاً ولیم جيمس (ت ١٩١٠ م) فى كتابه تنوع التجربة الدينية^(٢) ، وهو ما أدركه قبلهما الغزالي بقرون حين « قعد فلسفة الذوق على أساس صاعد من العقل ، فحطم التعارض القائم بين المعرفة الاستدلالية والمعرفة الحدسية ، بل جعل الحدس سموً للاستدلال ومقدرة فائقة للعقل . والغزالي الذى اشترط لانبثاق المعرفة الدنيوية (تحصيل جميع العلوم ، وأخذَ الحظ الأوفر من أكرها) . هو الغزالي الذى دعانا لتجربته التى أنكرت التقليد الأعمى منذ الطفولة ، هو الغزالي المتطور الذى أكد : أن الحقيقة (هى فقه النفس)^(٣) ، وأن اليقين هو الإيمان

(١) الغزالي: إحياء - ٤ ، ٢٧١/٢٨١ - ٢٨٤ .

(٢) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة ، انظر عن برجسون ص ٤٢٢ ، ٤٣٣ وعن ولیم جيمس

٤٠٠ ، ٤٠٨ ، وانظر على استقصاء كتاب التطور الخالق ترجمة الدكتور محمود قاسم .

(٣) الغزالي : ميزان العمل ص ٣٦ ، ٨٤ .

كله) ، (ولا بد من تعلم علم اليقين أعنى أوائله ثم ينفتح للقلب طريقه)^(١) . ولا بد من توفيق الله — هذا التوفيق الذى إذا انتفى (انتفى لفقده الوصول إلى شىء من الفضائل)^(٢) . وهو هو الغزالى الذى كان يهاجم أرسطو حين هاجم الفارابى وابن سينا والمدرسة التقليدية المشائية فى الإسلام ، وقد رأى لزوما علمية أن يحارب أرسطو باسم المساميين على اختلاف فرقهم وتباين مذاهبهم كما يقول دى بور^(٣) .

وهو هو الغزالى الأصيل الذى اتخذ سلاح أرسطو حين هاجمه ، ليؤكّد عدم كفره بقوانين الفكر الأساسية التى هى كالقضايا الرياضية ، وليؤكّد أنه حين يريد مناظرة الفلاسفة بلغتهم بيّن أنهم لم يفوا بشىء من ذلك فى العلوم الإلهية التى ليس مكانها أو مجالها العقل واستدلالاته^(٤) . فهو لم يهدم الفلسفة فى ذاتها ، ولكن منهج الفلاسفة فيما وراء العقل . لقد كان الغزالى فى الواقع أعمق من هذه النظرات السطحية . فقد كان فى أول أمره يبحث عن حقيقة الفطرة الإنسانية قبل الاعتقالات العارضة . وهو حين كتب تهافت الفلاسفة فى صدر شبابه ونضجه الفلسفى فتت وحلل مزاعم ودعاوى الفلاسفة ليرى منها ما هو ضرورى بديهي ، وما هو نظرى استدلالى ، فإذا لم يجد لهم برهانا استدلاليا ، ولم يجد إلا دعوى الضرورة جاء بأصول لاتتنافى العقل ، وأقر لها بالضرورة^(٥) . من هنا أدرك المسألة الدينية أعمق مما أدركها الفلاسفة الذين حسبوا الدين انقياداً أو ضرباً من المعرفة حقائماً أدنى من الفلسفة ، فأكد الغزالى شطط هذا كله حين أكد أن الدين ذوق وتجربة من جانب العقل والقلب ، وليس مجرد أحكام شرعية ، كما أكد عدم التعارض بين الذوق والعقل واعتبر الذوق هو المعرفة الفائقة للعقل كما ذكرنا .

نصل من حديثنا مع الغزالى فى فلسفته للمعرفة إلى ربط الحب بالمعرفة ، وتحليله النفسى لفلسفة المحبة تحليلالاً يقل فى قيمته النفسية والفلسفية عما وصل إليه الفلاسفة المحدثون .

(٢٠١) الغزالى : المصدر السابق لميزان العمل ص ٨٤ وانظر الإحياء ١ - ٧٢ وما بعدها .

(٣) دى بور تاريخ الفلسفة فى الإسلام ترجمة الدكتور عبد الهادى أبوريدة ص ٢٥٥ ، ٢٧٢ .

(٤) الغزالى تهافت الفلاسفة ص ١٤ و ٢٩ ، ٣٠ ، ٣٩ ، ١٣١ ، ١٣٦ .

(٥) (١٧م — الفلسفة الصوفية)

هل يسبق الحب المعرفة ؟ وهل تنشأ المعرفة عن الحب ؟ أم أن المعرفة هي التي تتقدم على الحب بحيث يكون نتيجة لها ؟... الغزالي يقرر أنه لا يمكن أن يتصور حب إلا بعد معرفة وإدراك (إذ لا يحب الإنسان إلا ما يعرف ، ولهذا لم يوصف الجهاد بالحب ، إنما الحب خاصة من خواص الحى المدرك)^(١) . ولما كانت الحواس هي المصادر الأولى للمعرفة ، فإن الغزالي يصل من هذا إلى التفريق بين أنواع السعادة الحاصلة لكل مصدر من مصادر المعرفة حسية وعقلية وذوقية ، فيسبق الغزالي بهذا « اسبنوزا ، ت ١٦٧٧ م » في الفلسفة الحديثة في البداية والنهاية وفي المنهج أيضا .

يقول الغزالي^(٢) : (إن لكل حاسة لذة ينشأ عنها حب لما تدرك . فلذة العين في النظر إلى الصور الجميلة والمناظر البهيجة ولذة الأذن في سماع النغمات الشجية ، وهكذا) . على أن هناك غير الحواس الظاهرة حاسة باطنة إختصت إدراك الروحانيات والإلهاميات التي لاصلة بينها وبين عالم المادة . وهذه الحاسة يسميها الغزالي عقلا ، أوقالبا أو نوراً ، والحب الناشئ عن الإدراك بهذه الحاسة الباطنية مقصور على الإنسان وحده ، على عكس الحب الناشئ عن الإدراك بالحواس الظاهرة ، فإنه حظ مشترك بين الإنسان والحيوان ، ولهذا كان العقل الباطن ، أو النور الكامن أقوى وأرقى من الحس الظاهر ، وكان جمال المدركات بالبصيرة أروع وأمتع من جمال المدركات بالحواس الظاهرة . ولهذا كانت اللذة الحاصلة في باطن الإنسان (إنما يتوقف حصولها ونوعها على نوع المعرفة التي تقابلها ومبلغ هذه المعرفة من درجة الحسية الظاهرة أو الروحانية الباطنة) .

هذا الذي يقوله ويحلله الغزالي هو ما وصل إليه اسبنوزا^(٣) في فلسفته للمحبة المتولدة من المعرفة الحدسية (Connaissance intuitive) أو المعرفة التامة بالجواهر

(١) ، (٢) الغزالي : لحياء علوم الدين ج ٤ ، ٢٥٤ ، ٢٥٥ ، ٢٧١ ، ٢٨١ ، ٢٨٢ ، ج ٣ ، ٢٤٣ ، ٢٤٤ .

(٣) اسبنوزا : Spinoza : Ethique V. Proposition XXXII

وانظر يوسف كرم تاريخ الفلسفة الحديثة ١٠٣ ، ١١٨ .

الإلهي (Connaissance Adéquate) ولما كانت المعرفة الحدسية مرادفة للمعرفة المباشرة كانت معرفة الله حدسية مطلقة ، لأنها معرفة كاملة (على نحو ما نستيقن من وجود النور لجرد إدراكه) ، كما يقول اسبنوزا^(١) . وهذه المعرفة الكاملة التامة المطلقة واضحة ، بينما المعرفة الجزئية الإنسانية فيما بينها وبين الناس والأشياء ليست واضحة ، بل تتميز بالغموض لا الوضوح والتعقد لا البساطة . . .

وما وصل إليه الغزالي في تمييز درجات السعادة تبعاً لمصادر المعرفة ونوع محبتها وصل إليه « اسبنوزا » حين انتهى إلى أن (كل ما نعرفه بطريقة الدرجة الثالثة من درجات المعرفة « المعرفة الحدسية » يحدث في أنفسنا لذة أعظم مما نشعر به من اللذة العقلية واللذة الحسية^(٢)) . وعلى هذا فإن حب الله حباً عقلياً ذوقياً إنما ينشأ عن هذه المعرفة الحاصلة بطريقة المعرفة الحدسية الكلية ، (لأن اللذة إنما تحصل عن هذه المعرفة مصحوبة بفكرتنا عن الله من حيث هو علة ، وهذا في رأيه هو حبنا لله لا من حيث تصورنا له حاضراً بل من حيث معرفتنا به على أنه أزلي) . وهذا هو ما يسميه « إسبنوزا » (بالحب العقلي لله)^(٣) .

ولما كانت غاية الغزالي من فلسفته للمعرفة عامة هي الحرص التام على سلامة التوحيد ، فقد ارتبطت نظريته في المحبة والمعرفة بنظريته في التوحيد^(٤) . فالله وحده المعبود المتفرد (الذي لا يقبل المعية بحال لأنها تستوجب المساواة في الرتبة ، وهذه المساواة نقصان في الكمال) ، (وإذا كان الكمال من كيفيات الألوهية فإنه يصير من هذه الناحية موضوعات للمحبة عند الإنسان)^(٥) ، ولكن الغزالي الحصيف لا ينسى أن يعود فيؤكّد أن من كمال المعرفة . . . (الاعتراف بالعجز عن معرفة الله^(٦)) . وهنا يصل بنا الغزالي إلى العمق النفسي في تحليله للمحبة ، فيقول إنها معاناة (والمحبة معاناة حتى تصل إلى الكمال ، لأنه لا بد أن تستغرق كل القلب)^(٧) . فإذا ذكرنا أن ابن القيم السلفي « ت ٧٥١ هـ »

Goblot : Vocab. Philos p. 24, (١)

Spinoza : Ethique V-proposition XXXII (٢) و (٣)

وانظر يوسف كرم تاريخ الفلاسفة الحديثة ١٠٣ ، ١١٨ .

(٤) و (٥) الغزالي : إحياء علوم الدين ج ٤ صفحات ٢٧١ ، ٢٨١ ، ٢٨٢ وانظر ج ٣ ، ٢٤٤ ، ٢٤٣ .

(٦) و (٧) : الغزالي : إحياء علوم الدين ج ٤ صفحات ٢٧١ ، ٢٨١ ، ٢٨٢ ، وانظر ج ٣ ، ٢٤٤ ، ٢٤٣ .

قد مضى في ركب الغزالي السني في نظراته المحبة والمعرفة وخاصة في الصلة^(١) بينهما .
وأن ابن القيم السلفي في الوقت نفسه تلميذ ابن تيمية « ت ٧٢٨ هـ » في تراثه الفكري .
السلفي عامة والصوفي خاصة فإننا نضع بهذا أمام الباحثين مجالات جديدة لدراسة الصلة
بين التصوف السني والسلفي ومكان كل منهما بالنسبة الآخر ، وبالنسبة للمنهج الإسلامي .

ثالثاً : الغزالي الفيلسوف الأخلاقي ونظراته الفلسفية الأخلاقية :

أمران خطيران وقعا في بحوث الدارسين لدى التقوى الإسلامية ومعناها الصوفي .
الإسلامي ، ولدى فلسفة الأخلاق عند الغزالي ، وهما أمران سببا كثيراً من الشطط
في البحث والبعد عن الصواب . أما الجانب الأول جانب التقوى القرآنية وصلاتها بمفهوم
التصوف الإسلامي فأوضح مثال فيها للبحوث الخاطئة ما ذكره الأستاذ « هانز هينرش شيدر » .
في بحث ضخيم عن الشرق والتراث اليوناني ترجمه وحققه ونشره الأستاذ الدكتور
عبد الرحمن بدوي ، لكنه لم يناقش هذه النقطة الخطيرة على الإطلاق . يقول
هانز شيدر^(٢) : إن التقوى في الجانب الإسلامي نتيجة للتأثر بالنموذج المسيحي . ويؤكد
(أن الجانب الباطني من الإسلام أعنى تقواه نتيجة للتأثر بالنموذج المسيحي ، وأن الصورة
للتقوى الجديدة هي التصوف الإسلامي) . وإذا كان « هانز » يقصد التقوى بمعنى الرهينة
المسيحية وتقاليدها فأراه صحيح ولكنه يعمم التقوى ، ثم لا يفهم أن التقوى الإسلامية بمفهوم
القرآن والحديث والتصوف الإسلامي الصحيح بعيدة عن تقاليد الرهينة ومضمونها ، لأن
الرهبانية ضد روح الإسلام وقد أنكرها القرآن والحديث ومن اقتدى بهذا النموذج
المسيحي من المتصوفة في الإسلام ، فهو بعيد حقاً عن التصوف في مفهومه الإسلامي كما
سنرى مع مثله الأكبر الغزالي .

(١) ابن القيم : مدارج السالكين ج ٣ ، ٢٢٤ وما بعدها .

(٢) هانز هينرش شيدر : الشرق والتراث اليوناني بحث في كتاب (التراث اليوناني في الحضارة

الإسلامية مترجمات عن كبار الباحثين قدمها وعلق عليها الدكتور عبد الرحمن بدوي ص ١٠٠ ، ١٠١ .

أما الجانب الثانى حول الأخلاق عند الغزالى فحسبنا اتهام الغزالى من كثير من الباحثين^(١) بأنه فى فلسفته الأخلاقية دعا إلى الهروب من الحياة . والواقع كما رأينا ، ونرى أن الغزالى كان أول مفكر إسلامى دَوَّنَ وفَلَسَفَ علم الأخلاق على أساسه الإسلامى ، ولا صحة مطلقاً أنه انتحل النموذج المسيحى كغيره ، لأن المضمون المسيحى أخرى لا يرتبط بالأرض ، وهو متفق مع بيئته وزمانه . ونحن لا نذكر دخوله فى التصوف الإسلامى ولكن فى الصورة السلبية المتراجعة لا « الصورة الإيجابية » . الواقع أن فلسفة الأخلاق كما ألهمت من ديننا ، وكما فلسفتها الغزالى : لها أبعاد ثلاثة : (١) البعد النفسى الذى يعنى الفرد مع نفسه ، ومشاعره مع ربه ، وهو صلاته ونسكه . (٢) البعد الاجتماعى وهو يعنى مجتمعه ، وبيئته ، وحكومته ، ومعاملاته مع الناس . (٣) البعد الميتافيزيقى وهو يعنى عقيدته ، ومبادئه ومثله . ثم هى أولاً وأخيراً ليست تابعة للنظرة اليونانية فى مضامينها القديمة أو الحديثة ، وليست قائمة على الفضائل الفردية ، بل هى مجموعة من الفضائل العقلية والعملية الفردية والاجتماعية المتمسة من سماء وأرض العقائد والعبادات والمعاملات ، كما فلسفتها الغزالى بمنهج دينه فى مزرعة الآخرة كما يقول فى مصطلحه الدقيق^(٢) .

إن الغزالى كان أول من ربط بين الشرع والعقل ربطاً فلسفياً منهجياً دقيقاً . وما فصله الغزالى فى القرن الثانى عشر الميلادى « ت ١١١١ هـ » فى تربية العقل وتأديبه بالشرع هو ما فاسفه اسبنوزا « ١٦٧٧ م » فى القرن السابع عشر فى فلسفته (لوسائل شفاء العقل وتطهيره ، لسكى مجيد معرفة الأشياء) ، (وليمكن التمييز بين ضروب المعرفة وتقدير قيمة كل منها لأجل الاهتداء إلى المعرفة الحقة^(٣)) .

(١) الدكتور زكى مبارك : الأخلاق عند الغزالى من ١٥ ، ١٩٢٤ وهى نص رسالة الدكتوراه لـ زكى مبارك (ت ١٩٥٢ م) وهى من أوضح الأمثلة على ذلك
(٢) صلاح الدين السلاجوقى . مقدمة فى علم الأخلاق ٤ ، ١٠ .
(٣) يوسف كرم : تاريخ الفلاسفة الحديثة ١٠٥ وما بعدها ، ١٩٥٧ .

لاشك أن تساؤل الغزالي في فلسفته الأخلاقية عن مكان العقل والشرع ، والصلابة بينهما تعطينا أقوى دليل على إيجابية الغزالي . يقول الغزالي : (وإذا ذم العقل فما الذى بعده يحمده ؟ وكيف يذم العقل الذى يعرف به الشرع ؟ . إن العقل المنزه عن الخبث والذى لا تشوبه عاطفة مربية تدفع به إلى هدم العقيدة يشبه العين السليمة من الآفات ، فى حين أن الشرع يشبه الشمس التى يغمر نورها الأشياء فيكسبها ألوانها وتصبح رؤيتها أمراً ممكناً^(١)) . وتطبيقاً للمنهج الإسلامى العلمى الذى صحح نظرية الإبصار فى خطئها الحالىنى قروناً عديدة يؤكد الغزالي أن العين (العقل) لا ترى الأشياء إلا فى ضوء الشمس (الشرع) بشعاع من الأشياء ذاتها — هذا الشعاع يتألف على تفهمه الشيء ذاته بنور من الشرع والعقل (الشمس والعين) . ولقد مجد الغزالي العقل فى معرفته الفائقة ، حتى أوصله فى حاسته الذوقية إلى التعرف على الأسرار الباطنة التى (تصبح عند العقل ظاهرة^(٢)) . فإذا رجعنا مع الغزالي منذ صباه تذكرنا فى منهجه العلمى أنه كان منذ البداية ينفر بفطرته من التقليد ، ولهذا طرح وأسقط كل ما فى عقله من الآراء السابقة ، ولكنه بعد أن وصل إلى منهجه اليقيني كان يقلد الشرع فيما عجز العقل عن تفهمه باستدلالاته المضطربة مع الخائضين المختلفين فى أنفسهم وفيما بينهم ، والتقليد هنا ليس تقليداً ولكنه تسليم عقلى . وقد اعتمد الغزالي فى هذا التسليم العقلى على موازين المعرفة اليقينية من القرآن الكريم (القسطاس المستقيم) .

يقول أستاذنا الدكتور محمود قاسم^(٣) : (لقد تعلم (الغزالي) هذه الموازين ووزن بها جميع المعارف الإلهامية ، بل أحوال المعاد ، وعذاب القبر ، وعذاب أهل الفجور ، وثواب أهل الطاعة ، فوجد أنها موافقة لما فى القرآن ، ولما فى الأخبار ، وتيقن صدق الرسول صلى الله عليه وسلم لأنه التزم فى هذا التصديق الحازم دستورته) — هذا الدستور

(١) و (٢) الغزالي : ميزان العمل ص ٣٠ ، ٣٢ وانظر أيضاً معارج القدس ٥٩ ، ٦١ .
(٣) الدكتور محمود قاسم : مؤتمر دمشق ١٦٨ ، ١٧١ وانظر الإحياء للغزالي أيضاً ج ٣ ، ٣٩٣ .
طبع ١٩٥٧ .

الذى أوجب على الغزالي : أن يعرف الرجال بالحق لا الحق بالرجال — ذلك رأى الذى كان يكرره عن الإمام على رضى الله عنه فى قوله (لا تعرف الحق بالرجال ، بل اعرف الحق تعرف أهله) .

هذه الموازين التى استخدمها الغزالي وفصل فيها البحث الدكتور محمود قاسم لم تسكن قاصرة لدى الغزالي على معرفة الأمور الدينية بل الدنيوية أيضاً من حساب وهندسة وطبيعة ، [فإن كل علم حقيقى غير وضعى ، فأنى أميز حقه عن باطله بهذه الموازين . كيف لا وهو القسطاس المستقيم ، والميزان الذى هو رفيق الكتاب والقرآن فى قوله (لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتب والميزان ليقوم الناس بالقسط ^(١))] . (ولا شك أن المراد بالميزان عند الغزالي ليس هو الرأى أو القياس الذى يستخدمه المتكلمون وبعض أصحاب المذاهب الفقهية ، لأن هذا النوع من الميزان صديق جاهل للدين فى نظر الغزالي ، وهو شر من عدو عاقل فهو أقرب ما يكون ميزانا للشيطان) ، (وهو الاستدلال الذى استخدمه المعتزلة لكى يوجبوا على الله سبحانه أن يفعل الأصلح لعباده ، وكان السبب فى استحسانهم لهذا الرأى أنهم ظنوه سبيلاً إلى تقرير العدل الإلهى ^(٢)) .

هنا يصل بنا الغزالي إلى نقطتين خطرتين فى فلسفته الأخلاقية العقائدية حين يدحض نظرية المعتزلة فى قولهم بالأصلح ، ويصل إلى صلب فلسفته ورأيه فى الحسن والقبح ، وأنه لا حسن ولا قبح قبل ورود الشرع بعقل . .

يقول الغزالي وهو يناقش المعتزلة (لو أنهم استخدموا ميزاناً عقلياً جديراً بهذا الاسم لما انتهوا إلى رأيهم هذا ، إذ كان ينبغى لهم أن يقولوا حسب منهجهم : لو كان الأصلح واجباً على الله لفعله ، ومعلوم أنه لم يفعله ، فدل على أنه غير واجب) ، (والا لحق للكفار فى أسفل درجات النار أن يحتجوا على الله سبحانه قائلين أما علمت أنا إذا باغنا

(١) الغزالي المصدر السابق فى ميزان العمل ومعارج القدس . (الآية رقم ٢٥ من سورة الحديد ٥٧)

(٢) الدكتور محمود قاسم المصدر السابق .

كفرنا؟ فهلا أمتننا في الصبا ، فإننا راضون بعشر درجات الصبيان ، فعندئذ لا يبقى
للمعتزلي جواب يجيب به عن الله تعالى ، فتكون الحجة للكفار على الله
سبحانه . . . (١)

وهنا يصل الغزالي إلى فلسفته في معرفة الخير والشر فلا يجعل العقل وحده المقياس
في معرفة الحسن والقبيح من الأعمال ، ولكنه لا يهمله تمام الإهمال كأهل السنة الحرفيين
أو كالسلف المتوقفين عند ظواهر النصوص ، بل يرى الرجوع في هذه الناحية للعقل أو
الشرع معا (فالداعى إلى محض التقليد مع عزل العقل بالكالية جاهل ، والمكتفى بمجرد
العقل عن أنوار القرآن والسنة مغرور) (والعقل كالأس والشرع كالبناء ، ولن يغنى
أس مالم يكن بناء ، ولن يثبت بناء مالم يكن أس) (والعقل يعلم كليات الأمور
كحسن الصدق والعدل والعفة) (والعقل كالبصر والشرع كالشعاع . ولن يغنى البصر
مالم يكن شعاع من خارج ، ولن يغنى الشعاع مالم يكن البصر أيضاً ، فالعقل كالسراج
والشرع كالزيت الذى يمدّه ، فمالم يكن زيت لم يحصل السراج ، ومالم يكن سراج
لم يضىء الزيت) (فالشرع عقل من خارج والعقل شرع من داخل) (٢) .

والغزالي الفيلسوف العالم لا يترك تقريره للشرع كعقل من خارج ، وللعقل كشرع
من داخل — لا يترك هذ التقرير بعد تحليله دون سند من ينبوع المعرفة الخالد القرآن
والشرع عقل من خارج لأن الله سلب العقل عن الكافر في قوله « صم بكم عمى فهم
لا يعقلون » (٣) والعقل شرع من داخل لأن الله قال في صفة العقل (فطرة الله التى فطر
الناس عليها لا تبدل خلق الله ذلك الدين القيم) (٤) فسمى العقل ديناً ، ولما كان الشرع
والعقل متحدين قال : (نور على نور) (٥) .

(١) ، (٢) الغزالي ج ١ ، ٧٤ وانظر المعارج ، وميزان العمل المصدر السابق .

(٣) آية ١٧١ من سورة البقرة ٢ .

(٤) آية ٣٠ من سورة الروم ٣٠ .

(٥) آية ٣٥ من سورة النور ٢٤ .

من هذه النقطة الأخيرة نجد أن ما ذكره الدكتور زكي مبارك^(١) في كتابه نور سألته عن الغزالي ، حين قال : (الغزالي أشعري يدين بما يدين به أهل السنة فلا حسن ولا قبح قبل ورود الشرع ولا ثواب ولا عقاب قبل ورود الشرع . والواقع أن الأشاعرة يحنون على العقل حين يحكمون بأن التحسين والتقبيح لا يكون إلا بالشرع فالزنا عندهم قبيح لا لضرره كما يحكم العقل ، بل لأن الشرع حكم بقبحه وعلى ذلك فلو حكم الشرع بحسن الزنا لكان حسناً) . ولو فهم الدكتور زكي مبارك « رحمه الله » معنى تأكيد الغزالي أن الشرع (عقل من خارج والعقل شرع من داخل ، وأن العقل كالأس والشرع كالبناء . . .) — لما وقع في هذا القياس المضطرب . ولكن هذا الموضوع يحتاج منا إلى تفصيل ؛ فقد أخذ زكي مبارك الغزالي وشن هجوماً عنيفاً عليه لقوله^(٢) : (إن العمل ليس شراً إلا لأنه ضار ، وليس خيراً إلا لأنه نافع) فالكذب كما يقول الغزالي (ليس حراماً لعينه بل لما فيه من الضرر على المخاطب أو على غيره) والواقع أن الغزالي بهذه النظرة الغائبة البراجمائية (وهي إحدى نظراته) على صواب . يقول الغزالي^(٣) : (فكل مقصود محمود يمكن الوصول إليه بالصدق والكذب جميعاً ، فالكذب فيه حرام إن أمكن التوصل إليه بالصدق ، وإن أمكن التوصل إليه بالكذب دون الصدق ، فالكذب فيه مباح إن كان تحصيل ذلك القصد مباحاً) (وللاإنسان أن يكذب إن سألته عن ماله ظالم فله أن ينكره ، أو سألته عن سر أخيه فله أن ينكره ، أو يأخذه سلطان فيسأله عن فاحشة ارتكبها بينه وبين الله فله أن ينكر ذلك ليحفظ دمه وماله وعرضه بلسانه وإن كان كاذباً) ولكن الغزالي لا يترك الحبل على الغارب ، فيبرر كل وسيلة لأية غاية (فالكذب مثلاً لا ينبغي أن يقترب كلما كانت له فائدة ، بل لا بد أن تكون فائدته أقوى من الصدق لأن الأصل فيه التحريم^(٤)) .

(١) الدكتور زكي مبارك : الأخلاق عند الغزالي ص ٩٣ وما بعدها . وانظر الإحياء ج ٢ ،

١٣٩ . الدكتور زكي مبارك (ت ١٩٥٢) .

(٢) (٣ و ٤) الغزالي : إحياء علوم الدين ج ٣ ، ٣٤١ وما بعدها وأيضاً ج ٣ ، ١٣٩ ، ١٤١

وانظر الأربعين ١٨٠ ، ٢٢٦ .

فإذا عدنا إلى النظرة الثانية للحكم الأخلاقي غير النظرة الغائبة البراجمائية وجدنا الباعث أو النية وهى موصولة بالنظرة الغائبة ، ومرتبطة بها تمام الارتباط ، هنا نجد الفيلسوف الأخلاقي فى أوضح صورة ، وأن الغزالي هذا ليبدأ بالحديث الشريف : إنما الأعمال بالنيات ، ثم يقول ذا كراً السبب فى أنه لا قيمة للعمل بدون نية ، والغزالي يصل فى فلسفته بين النية والإرادة ، فيعبر عن النية بالإرادة وعن الإرادة بالنية ، وإذا كانت النية هى التى تقوم بالعمل بالمعنى الإرادى فمن الخير أن تكون قوية (لأنه كما تكون الرغبة فى عمل طيب أو النفرة من عمل خبيث يسكون جزاء العامل فيكثر أجره . إن قوى حبه للخير وبغضه للشر^(١)) . إن الغزالي يؤكد أن الأعمال بالنيات (لأن الأعمال تابعة لا حكم لها فى نفسها ، وإنما الحكم للمتبوع^(٢)) . إن الغزالي هذا أيضاً عالم نفسانى (فلا قيمة للصوم عنده إن أراد الصائم الانتفاع بالحمية ، ولا للعتق إن أراد السيد أن يتخلص من مؤونة عبده ، ولا للحج إن أراد المرء أن يصح مزاجه بالحركة والانتقال ، ولا للغزو إن أحب الشخص أن يتعلم أسباب الحروب^(٣)) . والغزالي يصل من هذا ، ومن ربطه بين النية والإرادة وتفسيرهما بمعنى واحد مترادف إلى أخطر نقطة فى موقف الإنسان من الله ومن نفسه ، وهى المسئولية . فالنية أو الإرادة مرتبطة بالمسئولية أو بمعنى أدق ، النية أو الإرادة شرط للمسئولية وشرط للجزاء . والغزالي هنا يقوم بتحليل نفسى دقيق حين يفسر الحركة النفسية فى إقبالنا نحو تنفيذ عمل ما خيراً كان أو شراً جميلاً كان أو قبيحاً ، أو فى رجوعنا عن عملية التنفيذ ، ويصل إلى رأيه فى الغافل والناسى فى أن الذى يعمل وهو ناسى أو غافل لا يؤخذ استناداً لقول الله : (لا تؤاخذنا إن نسينا أو خطأنا^(٤)) . بمعنى غفلنا ، لأن القلب لا يتأثر بما يجرى فى الغفلة ، ويؤكد لنا رأيه العقائدى الأخلاقي فلا يقول بإرادة مطلقة ، ولا يعجز مطلق : (فالله خلق القدرة

(١ و ٢ و ٣) الغزالي : إحياء ج ٣ ، ٢٤١ وما بعدها ، وانظر أيضاً له : فوائد الآلى ١٠٥ .

٢٤٨ ، والأربعين ٢٢٧ ، ١٨٠ وميزان العمل ٨٢ ، ٨٣ .

(٤) آية ٢٨٦ من سورة البقرة ٢ .

والمقدور جميعاً ، وخالق الاختيار والمختار جميعاً ، فأما القدرة فوصف للعبد ، وخالق الرب .
وأما الحركة فخالق للرب ، ووصف للعبد ، وكسب له . فإنها خلقت مقدورة بقدرة هي .
كسب وصفة ، وكانت الحركة نسبة إلى صفة أخرى تسمى قدرة فتسمى باعتبار تلك
النسبة كسباً) .

ثم يعود فيتساءل تساؤلاً دقيقاً (وكيف يكون جبراً محضاً وهو بالضرورة يدرك
التفرقة بين الحركة المقدورة والرعدة الضرورية ؟ وكيف يكون خلقاً للعبد وهو لا يحيط
عاماً بتفاصيل أجزاء الحركات المكتسبة وإعدادها ؟ . وإذا بطل الطرفان لم يبق إلا
الاقتصاد في الاعتقاد ، وهو أنها مقدورة بقدرة الله تعالى اختراعاً ، وبقدرة العبد على
وجه آخر من التعاق يعبر عنه بالاكْتِسَاب)^(١) . — والعجيب أن الدكتور زكي مبارك^(٢)
هنا أقر رأي المعتزلة ورفض رأي الغزالي . فإذا عدنا إلى فلسفته للنية نجد أنه يصلها
أيضاً بمقام الإخلاص ، ولهذا هاجم الغزالي غلاة الصوفية أصحاب الدعاوى والشطحات
لخروجهم عن حد الأدب مع مقام الله . لاحظ ذلك ابن طفيل^(٣) حين قال : (إن بعضهم
قال سبحانه ما أعظم شأنى . . وأنا الحق . . وأما الشيخ أبو حامد الغزالي رحمه الله فقد
أدبته المعارف وخذلته العلوم) . وهو لهذا أيضاً هاجم القائلين بإسقاط التكاليف على
أساس دعوى الاتصال ، ودحض مزاعم مدعى التصوف عند وقوفهم بعجبهم وريائهم
وتمسكهم بشكليات ورسوم وهيئات . فهذا في نظر الغزالي تصوف (يزعم حضور القلب
مع الله كما يزعم خلوص القصد له)^(٤) ، (ويقترّب من هذا خفض الصوت وإغارة
العينين وذبول الشفتين ، ليستدل بذلك على أنه مواظب على الصوم ، وأن وقار الشرع
هو الذى خفض صوته ، والجوع هو الذى أضعف قوته) (ومن الرياء تشعيث الشعر ،

(١) الغزالي إحياء ج ٣ ، ٣٣ وج ١ ، ١٢٠ .

(٢) زكي مبارك : الأخلاق عند الغزالي ١٠٤ .

(٣) ابن طفيل : حى بن يقطان ص ٥٠٤ ، ١٩٣٥ .

(٤) الغزالي : إحياء ج ٣ ، ١٦٠ وما بعدها .

وخلق الشارب ، وإطراق الرأس في المشي والهدوء في الحركة دون سبب ، وإبقاء أثر السجود على الوجه ، وغلظ الثياب وتشميرها إلى قريب من الساق ، وتقصير الأكمم وترك تنظيف الثوب والتطويل في الركوع والسجود^(١) .

إن اتجاه الغزالي الصوفي وسيلة لغاية الكمال الخلقى على أساس (من تطهير القلب وتنقية النفس ، أى تجرد من العجب والرياء وتحقيق للصدق والإخلاص ، والصادق لا يعجب بنفسه ، والمخلص لا يرأى الناس^(٢)) ، وهنا يبدو جوهر فلسفة الغزالي الأخلاقية في مصطلحه الدقيق (استواء السر والعلن) ، الذى حل مشكلة علم النفس الحديث في القرن العشرين . لجميع الأعمال لا تصح إلا (بنية وإرادة وعلم) . والصدق (هو استواء السر والعلانية ، والظاهر والباطن) (وبالصدق تتحقق جميع المقامات والاحوال والصدق الاستقامة^(٣)) . . من هنا نعرف ونعلم علم اليقين مع الغزالي أن (التصوف قصد ونية واستقامة وصدق قبل أن يكون حركة وسكوناً^(٤)) (ولا بد للعبد من النية فى كل حركة وسكون) ، ولكن ليس شئ أصعب على المرید من حفظ النية والعمل بها وتحقيقها . فإن (النية والعمل بها تمام العبادة . فالنية أحد جزأى العبادة ، لكنها خير الجزأين لأن الأعمال بالجوارح ليست مرادة إلا لتأثيرها فى القلب لئيميل إلى الخير ، وينفر عن الشر ، فيتفرغ للفكر والذكر الموصلين له إلى الأنس والمعرفة اللذين هما سبب سعادته القصوى^(٥)) .

ويمضى بنا الغزالي فى عرضه التحليلى فيقول : (فليس المقصود من وضع الجبهة على الأرض وضع الجبهة على الأرض ، بل خضوع القلب) (وليس المقصود من الزكاة إزالة المالك بل إزالة رذيلة البخل ، وهو قطع علاقة القلب من المال) . (وليس المقصود من التضحية لحومها ولاد ماؤها ، ولكن استشعار القلب للتقوى بتعظيم شعائر الله تعالى^(٦)) .

(١) الغزالي إحياء ج ٣ ، ١٦٠ وما بعدها .

(٢) ٣ و ٤ و ٥ و ٦ و ١٦ : الغزالي : إحياء ج ١ ، ١٦٠ ، ١٦١ / ج ١ ، ٧٤ أيضاً ج ١ / ٢ ، ٢٣ ،

٢٤ ، ١٤٤ والأربعين ١٦٥ ، ٢٢٦ ، ٢٢٧ فوائد الآلى ٢٤٨ ، ٢٤٩ ، ١٠٥ .

فإذا توقفنا قليلاً عند فاسفته للخشوع بمعنى حضور القلب عند الصلاة واشتراطه الخشوع أو حضور القلب أساساً لصحة الصلاة خلافاً لإجماع الفقهاء . رأينا جديداً من المعرفة اليقينية في علم الفقه الصوفي لدى الغزالي — علم الفقه الذي أسماه بعلم الآخرة وعلم القلوب وعلم اليقين كما سمي أصحابه علماء الآخرة^(١) .

إن الغزالي قد بين لنا هنا أن من قلد واقتدى دون إحساس أو إدراك أو تعمق يلتمس علم الآخرة وفقه الآخرة في العبادات والمعاملات لم (يزرع للآخرة شيئاً) والغزالي هنا لا يطعن الفقهاء كما طعنوه ، فهو يقول^(٢) في دقة : (إنهم لا يتصرفون في الباطن ولا في طريق الآخرة ، بل يبنون أحكام الدين على ظاهر أعمال الجوارح ؛ فأما ما ينفع في الآخرة ، فليس هذا من حدود الفقه) وما ذكرناه ليس طعناً فيهم ، بل هو طعن فيمن أظهر الاقتداء بهم منتحلاً مذاهبهم ، وهو مخالف لهم في الواقع !!! . ولا ينسى — الغزالي — أصحاب الدعاوى المتطرفة من الصوفية حين ناقش أصحاب الدعاوى الجامدة على السطوح والشكليات من الفقهاء ؛ فإن الغزالي كما أبطل الصلاة البعيدة عن الخشوع أو حضور القلب — أبطل أيضاً دعوى ذكر الله في الغيبوبة والسكر ، فالله يقول : (أقم الصلاة^(٣) لذكرى) . (والذكر صحو ، لا إغفاء أو طريق للغياب عن الله)^(٤) . ويعود الغزالي فيتساءل في إنكار دقيق لمن أسقطوا التكاليف بدعوى الاتصال في السكر والغيبوبة (وإذا كان ذلك مع الغافل في الصلاة ، فكيف يكون مع التارك لها ، بل كيف يصل من ترك العبادة بحجة أنها للعوام ؟) (إن حضور القلب هو روح العبادة وإن أقل ما يبقى به رmq الروح هو هذا الحضور)^(٥) . ولا شك أن في تعبير الغزالي برmq الروح ما يؤكّد روعة دقته الفلسفية . وصلنا إلى فلسفة الغزالي في النية والغاية .

(١) الغزالي : إحياء ج ١ ، ١٦١ .

(٢) الغزالي : إحياء : ج ١ ، ١٦٠ ، ١٦١ / ج ١ ، ٢٣ ، ٢٤ .

(٣) آية ١٤ سورة طه ٢٠ .

(٤) (٥) الغزالي : إحياء ج ١ ، ٣٩٣ وأيضاً ج ١ ، ٧٤ ، ١٤٤ وأيضاً ميزان العمل ٣٠ ، ٣٢ .

بوربطه بينهما كأساس للحكم على العمل والفعل ، فإذا أضفنا أنه في فلسفته الأخلاقية لا يبوب الرذائل ، ولا يقيم لها حدوداً وموازن أدر كننا أمرين خطيرين : الأول هو سبقه وسموه عن الفلسفة الحديثة في قياسها للذات وعواقبها ونقائنها وعدم نقائها ، كما فعل بنتام^(١) في تقسيمه لأنواعها وتقييمه لها . الثاني : مرونة نظراته وسعة أفقه وعدم تبعيته للفلسفة الأخلاقية اليونانية وغيرها ، مما يثبت أصالة مذهبه النابع من دينه ، ومما يثبت أولاً وأخيراً اتساقه مع منهجه عامة ومنهجه خاصة في ربط النية بالغاية للحكم على الفعل الأخلاقي . إن أمثلة ذلك فيما ذكرناه واضحة وخاصة في عدم تبويبه للرذائل التي يؤكد في فلسفته لها أن كثيراً من الفضائل ما يكون رذائل إذا كانت بواعثها أو أهدافها مما يرتبط بالرياء أو عدم الاستواء بين السر والعلن وهو أشنع الرذائل^(٢) : ورُبَّ شخص خلقه السخاء ولا يبذل : إما لفقد مال أو لمانع ، وربما يكون خلقه البخل ، ويبذل إما لباعث من رياء أو مصلحة^(٣) . ويتضح من وراء هذا أيضاً أن معيار الحسن والقبح في خلق الإنسان إنما هو رسوخ ذلك الاستعداد النفسى رسوخاً يجعل الأعمال الظاهرة الناتجة عنه أعمالاً عفوية لا تكلف فيها ولا جبرية ، بدليل قول الغزالي : (إن الخلق هيئة في النفس راسخة تصدر عنها الأفعال بسهولة ويسر ، من غير حاجة إلى روية أو فسكر ، فإن كانت الهيئة بحيث تصدر عنها الأفعال الجميلة الحمودة عقلاً وشرعاً سميت تلك الهيئة خلقاً حسناً ، وإن كان الصادر عنها الأخلاق القبيحة سميت تلك الهيئة التي هي المصدر خلقاً سيئاً) ، وليس الخلق هو القدرة لأن نسبة القدرة إلى الإعطاء والإمساك واحدة ، وليس هو المعرفة ، فإن المعرفة تتعلق بالجميل والقبيح على وجه واحد . وإنما الخلق هو الهيئة التي بها تستعد النفس لأن يصدر منها الإمساك والبذل ، فالخلق عبارة

(١) بنتام (أرميا بنتام ت ١٨٣٢ م) (Bentham iearmias) أحد الفلاسفة المفعين وصاحب مقاييس الذات في نقائها وعدم نقائها وعواقبها انظر يوسف كرم تاريخ الفلسفة الحديثة ٣١٩ ، ٣٢٠ . (٢) الغزالي إحياء ج ١ ، ١٦٠ ، ١٦١ وانظر الأربعين ١٨٠ وما بعدها ٢٢٦ ، الإحياء ج ٣ ، ١٣٩ ، ١٤١ ، إحياء أيضاً ج ٣ ، ٤٨ ، ٥٦ وانظر ميزان العمل ٣٤ ، ٦١ ، ١٤٠ .

عن هيئة النفس وصورتها^(١) . من هنا تتبين فلسفة الإرادة أو النية وفلسفة العلم المتحقق في العمل خيراً وشرّاً ، كما تتبين فلسفة الحرية المرتبطة بالمعرفة (كما سبق أن فصلنا فيه) ، والارتبطة بصحة التوحيد أولاً وأخيراً . فالأعمال الإنسانية لا تصح ولا يلتزم بها صاحبها غير الغافل أو الغافل إلا إذا قامت على الحرية (ومن قهر شهوته فهو الحر على التحقيق^(٢)) كما نص مصطلح الغزالي الذي يصل بالتوحيد إلى غايته من النقاء والصفاء ، فارتكاب الخطايا عبودية وقهر الشهوات تحرز (ولكن في الشهوات فوائد والمطلوب ردها إلى الاعتدال) كما يقول الغزالي الذي لا يتناقض كما تتوهم النظرات السطحية .

ويصل بنا الغزالي من فلسفته الأخلاقية للنية والغاية وفلسفته للإرادة — والحرية إلى الغاية الأخيرة وهي صدق التوحيد وسلامته ، فإن التوحيد الصحيح كما يقول الغزالي^(٣) : (ليس مجرد شهادة باللسان ، ومن ظن أن مجرد الإيمان — يكفيه ، فقد جهل حقيقة الإيمان ، وغفل عن حقيقة قوله صلى الله عليه وسلم : (من قال لا إله إلا الله مخلصاً دخل الجنة) ، فإن معنى الإخلاص أن يكون معتقده وفعله موافقاً لقوله حتى لا يكون منافقاً ، وأقل درجاته ألا يتخذ إلهه هواه ، ومن ظن أن سعادة الآخرة تنال بمجرد قوله لا إله إلا الله ، دون تحقيقه بالمعاملة كان كمن ظن أن الطبخ يحلو بقوله طرحت السكر فيه دون أن يطرحه) . وكـ في فلسفة الغزالي من دقة علمية .

وننتقل مع الغزالي الفيلسوف الأخلاقى في منهجه التربوى فنجد أن الغزالي المؤمن بالفطرة لا ينسى قيمة التربية التلقينية والاستعداد الشخصى الذى يصل بين الفطرة والتربية . والغزالي^(٤) يؤكد أن فى الفطرة خيراً يمكن أن يختفى فى زحام الميول الشهوانية النفسية (فإن ميل النفس إلى هذه الأمور الشنيعة خلو عن الطبع يضاهى الميل

(٢١) الغزالي إحياء ج ١ ، ١٦٠ ، ١٦١ وانظر الأربعين ١٨٠ وما بعدها ٢٢٦ ، الإحياء

ج ٣ ، ١٣٩ ، ١٤١ ، إحياء أيضاً ج ٣ ، ٤٨ ، ٥٦ وانظر ميزان العمل ٣٤ ، ٦١ ، ١٤٠ .

(٣) الغزالي . إحياء ج ٤ ، ٢٨٦ ، ٣١١ ، ٣١٨ وانظر زكى مبارك الأخلاق عند الغزالي ١٢٢ .

(٤) إحياء ج ٣ ، ٦٣ — ٧٤ ، وانظر الميزان ٧٧ ، ٧٩ ، ٨٠ ، ٩٠ ص ١١٧ .

إلى أكل الطين ، فقد تغلب على بعض الناس ذلك بالعادة ، فأما ميله إلى الحكمة ، وحب الله ومعرفته وعبادته فهو كالميل إلى الطعام والشراب ، فإنه مقتضى طبع القلب لأنه أمر باني ، وميله إلى مقتضيات الشهوة غريب في ذاته وعارض عن طبعه (. والغزالي المربي يرى إمكان تغيير الخلق ، ولكن ليس بمعنى محو النزوع الغضبي أو الجنسي مثلاً (فإن النواة ليست بتفاح ولا نخل ، ولكنها قابلة بالقوة لأن تصير نخلاً بالتربية ، وغير قابلة لأن تصير تفاحاً ، وإنما تصير نخلاً إذا تعلق بها اختيار الآدمي في تربيتها^(١)) . معنى هذا لدى الغزالي أنه لا يؤمن بمحو النزوع ، وإن كان يؤمن بتحويله أو بتطويره ، أو بالتسامي كما يقول علم النفس الحديث . وهو لذلك يقول في وضوح : (فلذلك لو أردنا أن نقلع بالكلية الغضب والشهوة من نفوسنا ونحن في هذا العالم عجزنا عنه ، ولكن لو أردنا قهرهما وإسلاسهما بالرياضة والمجاهدة قدرنا عليه)^(٢) .

ويحدد الغزالي لنا مهمة المربي في حالة المرض والصحة على السواء من جانب المريد أو المتعلم أو طالب المعرفة ، ومهمته جد خطيرة في كلتا الحالتين في واجب العلاج ثم الوقاية والحماية من قبل ومن بعد (وكما أن البدن إن كان صحيحاً فشأن الطبيب تمهيد القانون لحفظ الصحة ، وإن كان مريضاً فشأنه جلب الصحة — كذلك النفس إن كانت زكية فينبغي الحرص على صفاتها وطهارتها واكتساب زيادة صفاتها ، وإن كانت عديمة الصفاء كان السعي لجلب ذلك)^(٣) .

وقد اتهم زكي مبارك^(٤) الغزالي بعدم إيمانه بالناحية الاجتماعية في التربية كوسيلة لغاية السعادة الكبرى . وذكر زكي مبارك قول الغزالي الذي اعتمد عليه في اتهامه وهو أن السعادة الأخروية هي السعادة الحقيقية وما عداها من السعادات فهي مجازات ، (وإن سميت سعادة مجازاً أو غلطاً)^(٥) . ولم يلتفت زكي مبارك إلى نقطتين هامتين

(١ و ٢) (٣٢٢) إحياء ج ٣ ، ٦٣ — ٧٤ ، وانظر الميزان ٧٧ ، ٧٩ ، ٨٠ ، ٩٠ ، ص ١١٧ .

(٤) زكي مبارك : الأخلاق عن الغزالي ١٢٥ وما بعدها .

(٥) الغزالي الميزان ١١٧ .

أولاهما : تعريف الغزالي للسعادة في الدنيا بأنها مجازية بالنسبة للسعادة الأخروية . الثانية : توجيهه العلمى لوظيفة الربى بأن مهمته هو الكشف عن القدرات وتلقينها التلقين السليم فى توجيهها الصحيح والكشف عما كمن فى الاستعدادات والفطرات (وما كمن يحتاج إلى إظهار بالتلقين السليم عن المشرع الحكيم^(١)) ، (واعلم أن للإنسان فى علمه أربعة أحوال كحاله فى اقتناء الأموال إذ لصاحب المال حال استفادة فىكون مكتسباً ، وحال ادخار لما اكتسبه فىكون به غنياً عن السؤال ، وحاول إنفاق على نفسه فىكون منتفعاً ، وحال بذل لغيره فىكون به سخياً متفضلاً وهو أشرف أحواله ؛ فكذلك العلم يقتنى كما يقتنى المال فله حال طلب واكتساب ، وحال تحصيل يغنى عن السؤال ، وحال استبصار وهو التفكير فى المحصل والتمتع به ، وحال تبصير وهو أشرف الأحوال . فمن علم وعمل براً علم فهو الذى يدعى عظيماً فى ملكوت السماوات ؛ فإنه كالشمس تضىء لغيرها وهى مضيئة فى نفسها ، وكالمسك الذى يطيب غيره وهو طيب . والذى يعلم ولا يعمل كالدقتر الذى يفيد غيره وهو خال عن العلم^(٢) . .) أوليس فى هذا رد على ماتوهمه زكى مبارك من أن الغزالى بعيد عن الناحية الاجتماعية فى التربية ، وأنه لا يؤمن إلا بالعلم اللدنى الذى يتوهم أى جاهل أنه سيحصل عليه دون تصفية وجلاء للنفس واكتساب وتحصيل واستبصار وتبصير كما يقول الغزالى ؟ ثم أوليس فى تحديد مهمة المربين بأنهم (حفظة كحفاظ الرباطات والشعور^(٣)) دعوة اجتماعية لقداسة المهمة تضع الغزالى الربى فى مكانه من الحياة كمصلح اجتماعى أخلاقى كبير . . ؟ إن أخطر ما يحرص عليه الغزالى فى فلسفته عامة هو الصدق أو استواء السر والعلن . ومن هنا يحرص الغزالى على التفرقة بين مصطلح علماء الدنيا وعلماء الآخرة ، والحد الفاصل هو النفاق أو عدم العمل بالعلم ، أو عدم الاستواء أو عدم الصدق والإخلاص . يقول الغزالى^(٤) : (فمن المهمات العظيمة

(١ و٢) الغزالى : إحياء ، ١ ، ٥٥ ، ٨٧ .

(٣) الغزالى إحياء ج ١ ، ٥٢ وما بعدها .

(٤) الغزالى إحياء ج ١ ، ٥٨ وما بعدها .

معرفة العلامات الفارقة بين علماء الدنيا وعلماء الآخرة ، ونعني بعلماء الدنيا علماء السوء الذين قصدهم من العلم التنعم بالدنيا والتوصل إلى الجاه والمنزلة فقد قال صلى الله عليه وسلم : (لا يكون المرء عالماً حتى يكون بعلمه عاملاً) . وقال : (من ازداد علماً ولم يزد هدى لم يزد من الله إلا بعداً) وقال : (إن أشد الناس عذاباً يوم القيامة عالم لم ينفعه الله بعلمه) ، وإنما يضاعف عذاب العالم في معصيته لأنه عصى عن علم . ولذلك قال الله عز وجل : « إن المنافقين في الدرك الأسفل من النار » ^(١) لأنهم جحدوا بعد العلم . . . ، وأنكروا بعد المعرفة . . . « فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به » ^(٢) ، (واتل عليهم نبأ الذي آتيناه آياتنا فانساخ منها فاتبعه الشيطان ^(٣) . . . فساكن من الغاوين . . .) وقد وصف الله علماء السوء بأكل الدنيا بالعالم ، ووصف علماء الآخرة بالخشوع والزهد ، فقال عز وجل في علماء الدنيا : (وإذ أخذ الله ميثاق الذين أوتوا الكتاب لتبذبنه للناس ولا تكتُمونه ، فنبذوه وراء ظهورهم واشتروا به ثمناً قليلاً ^(٤)) . وقال تعالى في علماء الآخرة : (وإن من أهل الكتاب لمن يؤمن بالله وما أنزل إليكم وما أنزل إليهم خاشعين لله لا يشترون بآيات الله ثمناً قليلاً أولئك لهم أجرهم عند ربهم ^(٥)) . ويقول الغزالي أخيراً عن علم اليقين أنه علم الآخرة عن علماء الآخرة (وهو العلم الذي يستفاد أكثره من العمل والمواظبة على المجاهدة . . . واليقين هو الإيمان كله ، كما جاء في الحديث الشريف : (فلا بد من تعلم علم اليقين أعنى أوائله ، ثم ينفتح للقلب طريقه . ولذلك قال صلى الله عليه وسلم : تعلموا اليقين ، ومعناه جالسوا الموقنين واستمعوا منهم علم اليقين ، وواظبوا على الاقتداء بهم ليقوى يقينكم كما قوى يقينهم ، وقليل من اليقين خير من كثير من افعمل ^(٦) . . .) .

(١) آية ١٤٥ من سورة النساء ٤ .

(٢) ٨٩ من البقرة ٢ .

(٣) آية ١٧٥ من سورة الأعراف ٧ .

(٤) آية ١٨٧ من سورة آل عمران ، ٣ .

(٥) آية ١٩٩ من سورة آل عمران (٣) .

(٦) الغزالي ج ١ ، ٧٢ وما بعدها . والغزالي ج ٤ ، ٦٧ ، ٧٠ .

إن لباب فلسفة الغزالي هي الصدق في كل شيء وكل حال وكل مقام: صدق القول، صدق النية، صدق الإرادة، صدق العزم، صدق الوفاء بالعزم، صدق الأعمال، صدق الخوف والرجاء والزهد والرضا والتوكل والحمية، لأن أمثال هذه المقامات « كما يقول الغزالي » (مبادئ يطلق لظهورها الاسم، ثم لها حقائق، والصادق من نال هـ — هذه الحقائق). والغزالي^(١) حين يفلسف الصبر يصاه بالصدق (فالمراد بالصبر العمل بمقتضى اليقين. إذ اليقين يعرفه أن المعصية ضارة والطاعة نافعة، ولا يمكن ترك المعصية والمواظبة على الطاعة إلا بالصبر، وهو استعمال باعث الدين في قهر باعث الهوى على صدق من النية والإرادة والعمل...) ولا شك أن الغزالي هنا يسبق ما أكده بواراك^(٢) في فلسفته لأحوال الصابر حين قال إن له ثلاثة أحوال : —

الأول : أن يقهر داعي الهوى فلا تبقى له قوة المنازعة، وذلك بدوام واتصال الصبر وصدقه . والثاني : أن تغلب دواعي الهوى وتسقط منازعة باعث الدين وهو أسوأ حال — الثالث : أن تظل الحرب سجالا بين الهدى والضلال) .

فإذا تحدث الغزالي عن الإخلاص ربطه بالصدق كجوهر له أو كروح له، فما صدقت عبادة غير محلاة أو خالصة لله . والله يقول : (وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ^(٣)) . ويعود الغزالي فيحلل بمنهج النفسى الدقيق معنى الإخلاص في عالمنا الكبير حيث يؤكد لنا أنه^(٤) (قلما يخلو فعل الإنسان أى إنسان عبادة أو معاملة عن حظوظ عاجلة أو أغراض عاجلة ، أما العمل الخالص فهو الذى لا ياعث عليه إلا القرب من الله) . ومقياس الإخلاص الصادق عنده أن يشعر المرء بارتياح حين يجد غيره يعمل عملا كان يريد أن يقوم به وأشد الخلق تعرضاً لهذه الفتنة هم العلماء...)

(١) المصدر السابق إحياء ٤ ، ١٧ ، ٧٠ .

(٢) اميل بواراك : Cours Elementaires de philosophie p. 343

(٣) آية • سورة البقرة (٩٨) .

(٤) الغزالي : إحياء ٤ ، ٣٥٠ ، ٣٧٥ .

وهنا يشدنا الغزالي من تحليله الفلسفي لنتائج عدم الإخلاص ، ومن تحليله المقياس الصادق .
للاخلاص بفلسفته لمعنى الجسد

والغزالي^(١) في هذا المجال يفلسف ما بذره المحاسبي^(٢) في تحليل نفسي دقيق كما ذكرنا .
في بدايات الطريق السني . وهو يبدأ بنا من أول طريق الجسد ، فيرينا خطورته في أولى .
نتائج حين قتل قابيل أخاه هابيل ، وحين ألقى أبناء يعقوب آخاهم يوسف في غيابة .
الجب . هكذا يدخل بنا الغزالي قبل أن يمضي في تحليله الدقيق فيقول : إن الجسد يطوى .
في ثنياه نوعاً من الخوف المكظوم الذي يؤدي إلى مسلكين (أحدهما الحسرة الدائمة .
والآلام النفسية التي تسيطر على الحاسد ، والآخر وهو وليد الأول : الضعف عن النشاط .
والعمل^(٣)) .

والجسد فجوة يشعر المرء بها بينه وبين الأمل البعيد الذي يتطلع إليه ، فإن هو آتجه .
نحو العمل والنهوض بنفسه ضاقت هذه الفجوة ، وقل شعوره بالنقص ، وكثيراً ما ينتهي .
به الأمر إلى تحقيق أمله فلا يبقى لديه ما يدعو للجسد . ولكن الفاجع في رأى الغزالي .
أن الشخص يطيل النظر إلى تلك الفجوة ، فيخيل إليه أن من المستحيل عبورها فيلحقه .
اليأس ويصحب يأسه تهرم واتصال حقد يزيد أبعاداً أو أعماقاً ، وعجزاً عن العمل .
وانغلاقاً تاماً لكل منافذ الأمل^(٤) . وقد ترك لنا الغزالي في تحليله لموضوعه نحو أربعين .
صحيفة للكلام عن أمور ثلاثة ربط بينها ربطاً نفسياً وخلقياً ، وهي الغضب والحقد .
والجسد ، هذا الربط يعد سبقاً أصيلاً لعلم النفس المعاصر

يقول الغزالي^(٥) : (اعلم أن الغضب إذ الزم كظمه لعجز عن التشفى في الحال رجع

(١) الغزالي لإحياء ج ٣ ، ١٦٠ ، ١٩٥ ، ١٩٥٧ م .

(٢) المحاسبي الرعاية ٤٢٨ .

(٣) المصدر السابق للغزالي لإحياء ج ٣ ، ١٦٠ ، ١٩٥ ، ١٩٥٧ م .

(٤) ، (٥) المصدر السابق للغزالي لإحياء ج ٣ ، ١٦٠ ، ١٩٥ ، ١٩٥٧ م .

إلى الباطن ، واحتقن فيه فصار حقدا . ومعنى الحقد أن يلزم قلبه استئقاله والبغضة له ، والنفار عنه ، وأن يدوم ذلك ويبقى ، وقد قال صلى الله عليه وسلم (المؤمن ليس بحقود) فالحقد ثمرة الغضب ، والحقد يشمر ثمانية أمور . الأول : الحسد وهو أن يحملك الحقد على أن تمنى زوال النعمة عن إنسان فتتعمد بنعمة إن أصابها ، وتسرب بمصيبة إن نزلت به .
الثاني : أن تزيد على إضرار الحسد في الباطن فتشمت بما أصابه من البلاء . والثالث أن تهجره ، وتصارمه ، وتنقطع عنه وإن طلبك وأقبل عليك . الرابع : أن تعرض عنه استصغارا له . الخامس : أن تتكلم فيه بما لا يحل من كذب وغيبة وإفشاء سر وهتك ستر وغيره . السادس : أن تحاكيه استهزاء به وسخرية منه . السابع : أن تؤذيه بالضرب أو ما يؤلم بدنه . الثامن : أن تمنعه حقه من قضاء دين أو صلة رحم أو رد مظلمة) . وينتقل بنا الغزالي من تحليله إلى أن الحسد من نتائج الحقد ، وأن الحقد من نتائج الغضب فهو فرع فرعه ، والغضب أصل أصله ، ليصل بنا إلى التمييز بين الحسد والغبطة ، ويوضح لنا حدود المنافسة حيث يقول الغزالي ^(١) : (واعلم أنه لا حسد إلا على نعمة فإذا أنعم الله على أخيك بنعمة فلك فيها حالتان إحداهما أن تكره هذه النعمة وتحب زوالها وهذه الحالة تسمى حسداً ، فالحسد حده كراهة النعمة وحب زوالها عن المنعم عليه . الحالة الثانية ألا تحب زوالها ولا تكره وجودها ودوامها ولكن تشتهي لنفسك مثليها ، وهذه تسمى غبطة ، وقد تختص باسم المنافسة وقد قال صلى الله عليه وسلم : (إن المؤمن يغبط والمنافق يحسد) .

ويعود الغزالي فيستثنى النعمة التي تصيب الكافر أو الفاجر فلا يفكر كراهتها أو محبتها لزوالها لأنها هنا (لا تحب زوالها من حيث هي نعمة ، بل من حيث هي آلة فساد) ؛ لأن صاحبها (يستعين بها على تهيج الفتنة ، وإفساد ذات البين ، وإيذاء الخلق فلا يضر كراهتها لمحبتها لزوالها ، فإنك لا تحب زوالها من حيث هي نعمة ، بل من حيث هي آلة فساد) .

فإذا تذكرنا أن الغزالي لا ييؤب الرذائل كما ذكرنا ، وإنه لا يتوقف عند نظرية الوسط توقفا تاما فيقرر مثلاً أن العدل أو الصدق ليس له طرفان زيادة ونقص بل ضد واحد ، وأنه أيضاً لا يشترط كسقاط أن أساس الفضيلة هو العلم بها بل ضرورة التيقن فيها^(١) — إذا ذكرنا هذا ذكرنا سبب توكيده لمعنى المقياس الخلقى عنده في أنه المرتبط بحكمه العقل والشرع معا . فقد تكون الفضيلة رذيلة وقد يحمّد الكذب إن كان القصد مباحاً لا سعياً وراء كل فائدة من ورائه . . .

ولقد اتهم الغزالي فيما اتهم بأنه يدعو إلى التواكل وعدم السعى في فلسفته الأخلاقية . مثال ذلك ما ذكره الدكتور زكي^(٢) مبارك أيضاً من أنه دعا إلى ترك التداوى وترك العيال توكلًا في حقهم . والغزالي قد ناقش هذه الأمور حقاً وتوسع في الجدل فيها ، ولكن الذى اتهم الغزالي بهذا تسرع ولم يستكمل بحثه . بدليل أنه لم يقرأ قول الغزالي^(٣) (فأما دخول البرارى وترك العيال توكلًا في حقهم أو القعود عن الاهتمام بأمرهم توكلًا في حقهم فهذا حرام .) وقوله التفصيلي التحليلي : (إن وقود التوكل هو أخلاق الجدل والتشمير والعمل ، وليست أخلاق الدعة والتراخي والقعود) . والغزالي حين يفسر الآية الكريمة : (وعلى الله فليتوكل المتوكلون^(٤)) ، يقول في وضوح : (وقد يظن الجهال أن شرط التوكل ترك الكسب وترك التداوى ، والاستسلام للمهلكات وذلك خطأ لأن ذلك حرام في الشرع والشرع قد أثنى على التوكل وندب إليه فكيف ينال ذلك بمحظوره) ، (كذلك لا ينبغي أن نظن أن معنى الرضا بالقضاء ترك الدعاء ولا ترك التداوى ، ولا ترك السهم الذى أرسل إليك حتى يصيبك مع قدرتك على دفعه بالترس ، وليس من الرضا بالقضاء ما يوجب الخروج على حدود الشرع ورعاية سنة الله مع بذل الجهد

(١) الغزالي : ميزان العمل ٨٠ ، ٩٠ .

(٢) زكي مبارك : الأخلاق عند الغزالي ٢٤٢ وما بعدها .

(٣) الغزالي : لمحياء ج ٤ ، ٢٨٠ ، ٢٩٠ .

(٤) آية ٥١ من التوبة (٩) .

فى التوصل إلى محاب الله تعالى من عباده^(١)، (إن رب الأرباب ومسبب الأسباب جعل الآخرة دار الثواب والعقاب ، والدنيا دار التمحلل والاضطراب والتشمر والاكتساب وليس التشمر فى الدنيا مقصوراً على المعاد دون المعاش ، بل المعاش ذريعة إلى المعاد ومعين عليه ، فالدنيا مزرعة الآخرة ومدرجة إليها . . . ولن ينال رتبة الاقتصاد من لم يلزم فى طلب المعيشة منهج السداد ، ولن ينهض من طلب الدنيا وسيلة إلى الآخرة وذريعة مالم يتأدب فى طلبها بأداب الشريعة^(٢) . . .)

خلاصة الأمر فى التوكل أنه مرتبط بالعمل أساساً ، ولكن حرص الغزالي على سلامة التوحيد فى مضمونه هو الذى توهمه بعض الباحثين من أن الغزالي يدعو إلى عدم العمل مادام الرزق سيطلب الإنسان حتى لو لم يسع إليه . إن حقيقة التوكل عنده ترتبط بصدق الأخلاص الذى^(٣) معناه (أن يخلص قلبه لله فلا يبقى فيه شرك لغير الله) ، ومن هنا ربط الغزالي بين المحبة الخالصة والتوكل فى فلسفته للتوحيد ، حتى يكون الله أولاً وأخيراً (محبوب قلبه ومعبود قلبه ومقصود قلبه^(٤)) (فإن معنى لا إله إلا الله أى لا معبود ولا محبوب سواه فكل محبوب فإنه معبود . فإن العبد هو المقيد والمعبود هو المقيد به ، وكل محب فهو مقيد بما يحبه ، ولذلك قال الله (أَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ ؟)^(٥) . ولكن يجب ألا ننسى أن الغزالي لا يدعو إلى القضاء على الجسد أو على شهوات الجسد فهو كما ذكرنا يسمو بها ويتسامى بها ، بل يرى كما ذكرنا أن الخضوع للشهوات هو العبودية وأن قهرها هو الحرية ، فى الوقت الذى يرى أن العبودية لله أسمى درجات الحرية ، لأنها أسمى درجات التوحيد الذى لا يشرك أحداً فى مقام الله فى الوقت الذى لا ينكر فيه مطلقاً حب الدنيا كمزرعة للآخرة (فإن لم يكن حب السعادة فى الآخرة مناقضاً لحب الله تعالى ، فحب السلامة والصحة ، والكفاية والكرامة فى الدنيا . . كيف

(١) الغزالي : إحياء ج ٢ ، ٦٢ ، ٦٦ ، الأربعين ٢٤٦ .

(٢) الغزالي ج ٤ من الإحياء ٢٣٨ ، ٢٨٥ ، ٢٦٨ ، ٢٤٩ .

(٤) الغزالي إحياء ج ٤ ، ٣٠٦ وما بعدها . . .

يكون مناقضاً لحب الله؟ والدنيا والآخرة عبارة عن حالتين إحداهما أقرب من الأخرى ... وليس بمستنكر أن يشتد حبك لإنسان لجملة أغراض لك ترتبط به ، ولا يستحيل اجتماع الأغراض الدنيوية والأخروية ، فهو داخل في جملة الحب لله^(١) . . . هنا يصل الغزالي إلى الذروة في فلسفته الأخلاقية دون أن ينقص أبضا ذرة واحدة من إيمانه وسلامة توحيده . ولاشك أن أقوى مصادر فلسفته الأخلاقية تظهر في حركته الإحيائية لدى كتابه إحياء علوم الدين ، الذي كتبه في منارة دمشق في فترة هجرته إليها من بغداد ، فقدم للإسلام حركة إحيائية جديدة دعا فيها إلى الدين الخالص حقيقة التوحيد وروحه توكيدا لقول الله (ألا لله الدين الخالص^(٢)) ، (فادعوا لله مخلصين له الدين^(٣)) . فإذا كان قد أخذ على الغزالي في الإحياء ما أورده من بعض الأحاديث التي لم تصح ، فالواقع أن الغزالي أتى بهذه الأحاديث لجوازه في الترغيب والترهيب ، وهو لم يأت بها لإثبات حكم أو للاستدلال على مبدأ ، ذلك أنه يذكر الآيات القرآنية التي يثبت بها ما تؤدي إليه من أحكام وقواعد ، وهي على هذا الوضع كافية في الإثبات والاستدلال ، ثم يأتي بعد ذلك بالأحاديث ، وبأقوال الصحابة والتابعين وأخبار الصالحين ويسير هكذا على منهجيته في شواهد الإثبات والأخبار والآثار وشواهد العقل والشرع بما لا ينقص ذرة واحدة من سلامة الإخلاص والصدق في التوحيد . وعلى هذا فحين نستبعد هذه الأحاديث الضعيفة فإن كل المبادئ التي استندت إلى القرآن والعقل والشرع تحتفظ بقيمتها من ناحية الإثبات والاستدلال . على أنه قام العالم الحجة العراقي^(٤) (زين الدين أبو الفضل عبد الرحيم بن الحسين العراقي « ت ٨٠٦ هـ ») . الذي قال فيه شيخه (أن ذهنه لا يقبل الخطأ) وقام بتخريج هذه الأحاديث في كتاب الإحياء (فأصبحت السنة واضحة وأصبح الطريق أبلج) . ويقول الحافظ العراقي : (إنه من أجل كتب الإسلام في معرفة

(١) الغزالي : ميزان العمل ٦١ ، ١٤٠ ، ١٤١ .

(٢) آية ٣ من سورة الزمر (٣٩) .

(٣) آية ١٤ من سورة غافر (٤٠) .

(٤) الدكتور عبد الحليم محمود : مقال في مجلة تراث الإنسانية مجلد ٦ ص ٤٤٣ يونيو ١٩٦٣ .

الحلال والحرام جمع فيه بين ظواهر الأحكام ، ونزع إلى سرائر دقت عن الأفهام .
لم يقتصر فيه على مجرد الفروع والمسائل ، ولم يتبحر في اللجة بحيث يتعذر الرجوع إلى
الساحل بل مزج فيه علمي الظاهر والباطن في أحسن المواضع ، وسبك فيه نفائس اللفظ
وضبطه وسلك فيه من النمط أو سطة مقتديا بقول على كرم الله وجهه : (خير هذه الأمة
النمط الأوسط يلحق بهم التالي ويرجع إليهم الغالي^(١)) . وعلى هذا فلاقيمة لما اعترض
عليه المعترضون على كتاب الإحياء لاشكلا ولا موضوعا . فإن أمثال هذه الاعتراضات
لم يكن الغرض منها إلا الهجوم على الأشاعرة أهل السنة في شخص الغزالي العظيم الذي
استطاع أن يحصن مذهب أهل السنة كما ذكرنا من المذهب التجريدي المتطرف الذي
أخذ به أنصار المعتزلة وتابعيهم ، ومن مذهب التشبيه الذي أخذ به المجسمة من الشيعة
السلف على اختلاف في مناهج التطرف ، مما آذى المنهج الإسلامي لدى الدوائر
المنفصلة في أجواء التصوف والكلام والفلسفة والفقهاء جميعاً .

بقي لنا مع الغزالي أن نقف لدى إحدى مواقفه الفلسفية لتتعرف على أصالته في حد
له الفلسفي ، ولا شك أن ما عرضناه معه في كثير من آرائه يكفي لتوكيد ذلك ، فكل
أنظاره تهدف إلى صيانة التوحيد ، لكن أقواها من ناحية الإصالة الفلسفية نظريته
في العلية التي سبق بها الفلسفة الحديثة في أقوى نظراتها الفلسفية العلمية . فإذا أحفرنا
تحت أساس النظرية الغزالية نجد روح التوحيد ، وفلسفته لعلم الآخرة التي يرى فيها
(أن الأمور كلها من الله رؤية تقطع التفاته إلى الوسائط وأن لا فاعل إلا الله^(٢)) .
فإذا سرنا في تحليل الغزالي نجده يوضح أن التوحيد مرتبتان . مرتبة من يرى الموجودات
كثرة ، ولكن باعتبار أنها صادرة عن الواحد القهار ، ثم مرتبة من يرى الوجود واحداً وهو
ما يسميه الصوفية بالفناء في التوحيد إذ قد فنى الإنسان عندئذ عن نفسه وعن الخلق
جميعاً فلا يرى إلا الواحد . وقد أخذ الغزالي بالمعنى الأول الذي هو توحيد في العلة

(١) المصدر السابق للحافظ العراقي (حافظ الوقت) .

(٢) الغزالي ، إحياء ج ١ ، ٢٣ ، ج ٤ ، ٢٤٧ .

أو في السبب . بحيث لا يصح بعد ذلك اليقين نسبه العلية إلى شيء آخر غير الله ، فهو الفاعل الأوحد ، وكل شيء سواء وسائط . أما في المقام الثاني وهو مقام الدوائر المنفصلة ، فلا مكان لتمييز علة فاعلة عن غيرها ، وبالتالي فلا مكان للبحث فيه على الإطلاق . لدى الغزالي . الغزالي إذن يركز انتباهه (في توحيد المرتبة الأولى بمعنى أن لا فاعل إلا الله تعالى فيجعل ذلك مرادفاً العبارة المشهورة لا إله إلا الله وحده لا شريك له ولا حول ولا قوة إلا بالله^(١)) ، لا بمعنى مذهب بن عربي الذي أحال لا إله إلا الله إلى (لا موجود إلا الله) .

فإذا تذكرنا منطق الفلسفة اليونانية لدى أفلاطون وأرسطو فنحن لا نجد ارتباطاً بين الألوهية والعلية الفاعلة . فأرسطو مثلاً يرى أن الله ليس فاعلاً للعالم ، وإنما هو غاية تجتذبه إليه ، وأفلاطون قبله يرى أن فكرة الخير ليست علة وجود المثل الأخرى ، وإنما هي كالشمس تضيء تلك المثل لرؤيتها عند المعرفة . وإذا كانت الفلسفة اليونانية تنفي الصلة بين الألوهية والعلية الفاعلة ، فالغزالي في العصر الوسيط^(٢) ومابراش^(٣) في العصر الحديث (١٧١٥ م) يربطان ما بينهما (وكلاهما عقلية دينية أكدت العلية الإلهية ، وزادت بأن قصرت العلية على الله وحده .) وإن أخطأ مابراش حين تجنّى على القديس أوغسطين^(٤) ، وقال بأنه تعلم منه أن النفس متحدة مباشرة بالله الحاصل على القدرة التي تمنحنا الوجود ، وعلى النور الذي يدير عقلنا ، وعلى القانون الذي يدبر إرادتنا ؛ فلما نوقش مابراش في هذا عاد ففسر رؤية الله بأبنا لا نرى الذات الإلهية في نفسها بل فقط في نسبتها إلى المخلوقات ، ومن جهة ما هي قابلة لمشاركة المخلوقات فيها . ولكن هذا التفسير لا طائل تحته ، فنحن لا نتمثل الله كما نتمثل شيئاً مادياً ندركه إدراكاً مباشراً .

(١) الدكتور محمد ثابت الفندي مؤتمر دمشق ١٩٦١ ص ١٠١ وما بعدها .

(٢) الدكتور ثابت الفندي : مؤتمر دمشق ١٠١ .

(٣) يوسف كرم تاريخ الفلسفة الحديثة (٩٥ ، ١٠٢) .

(٤) المصدر السابق ليوسف كرم .

بل نحكم بوجود علة أولى ، ولا تتمثل اللانهاية ، بل نحكم بأن العلة الأولى لا متناهية .
المهم لدى الغزالي هنا أنه إذا كان التوحيد قد اقتضى وحدانية الفاعل ، وأوجب على
الموحد حال التوكل ، فإنه لا يؤذى حال التوكل عنده سوى الاعتقاد في فاعلية الطبيعة
والجمادات والاعتقاد في الحرية المطلقة للإنسان . وقد أكد الغزالي سلب العلية عن
الطبيعة ضماناً لسلامة التوحيد الذي قرره علم الآخرة ، وأكد أنه لا حتمية لارتباط
الأسباب والمسببات^(١) ، فإذا أطلت مشكلة الجبر والاختيار حلها الغزالي على طريقة
الإمام جعفر الصادق (ت ١٤٨ هـ) في أنها بين^(٢) بين كما يقول الصادق أو كما يقول
الغزالي : (لو انكشف لي الغطاء لعرفت أن الإنسان في عين الاختيار مجبور على
الاختيار ولكن أهل الحق طلبوا لهذا عبارة فسموه كسباً ، وهوليس مناقضا للجبر ولا
للاختيار بل هو جامع بينهما عند فهمه^(٣)) ، وإن كانت عبارة الصادق أدق من عبارة
الغزالي ، وقد سار وراء الصادق في منطقة الإمام الرازي^(٤) . ولكن هل وقفت نظرية
العلية لدى الغزالي عند هذا الحد ؟ كلا فلقد أثارت صراعاً وجدلاً عريضاً أثاره ابن رشد
وغيره وكانت البطولة فيه للغزالي كما كان له الأثر الفعال لدى الفلسفة الحديثة عامة .

يقول أرنست رينان^(٥) مؤرخ ابن رشد والرشدية « أن هيوم ت ١٧٧٦ م »
(لم يقل شيئاً أكثر مما قاله الغزالي) وهذا صحيح . فإن ماذكرة هيوم^(٦) في المثال
الذي أورده يوسف كرم حول كرة البلياردو وقال فيه (أنا أرى كرة البلياردو تتحرك
فتصادف كرة أخرى فتتحرك هذه ، وليس في حركة الأولى ما يظهرني على ضرورة
تحرك الثانية ، والحس الباطني يدلني على أن حركة الأعضاء في تعقب أمر الإرادة ،

(١) الغزالي : إحياء ج ٤ ، ٢٤٧ ، ٢٤٨ .

(٢) مخطوط توحيد الصدوق ورقة ٢٩ ، ٤٥ دار الكتب المصرية وانظر أيضاً الشيخ المفيد :
أوائل الممالات ١٥٤ ، ١٥٥ .

(٣) الغزالي : إحياء ج ٤ ، ٢٢٥ .

(٤) تفسير نجر الدين الرازي مجلد ٥ ، ٣٥٥ .

(٥) رينان ابن رشد والرشدية باريس ١٨٦١ (p. 96) .

(٦) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة ١٦٥ ، ١٧٣ .

هولكى لا أدرك به إدراكاً مباشراً علاقة ضرورية بين الحركة والأمر ، ولا أدري كيف يمكن لفعل ذهني أن يحرك عضواً مادياً) (وأخيراً ليس يمكن القول بأن رابطة العلية مكتسبة بالاستدلال . أن الفلاسفة الذين يدعون أن للشيء الذى يظهر للوجود علة بالضرورة ، وإلا كان علة نفسه أو كان معلولاً للعدم يفترضون المطلوب اعنى استحالة استبعاد البحث عن العلة يجب البرهنة على ضرورة العلة قبل الاحتجاج ببطلان وضع هذه العلة فى الشيء الذى يظهر للوجود أوفى العدم . وعلى هذا فمبدأ العلية لا يلزم من مبدأ عدم التناقض ولا تناقض فى تصور بداية شيء دون رده إلى علة . أن معنى العلة غير معنى البداية ، وليس متضمناً فيه . . .) (إن آدم قبل الخطيئة مهما افترضنا تعقله من كمال ، ما كان يستطيع أبداً أن يستنتج مبدئياً من ليونة الماء وشفافيته أنه يخفقه . يستحيل على العقل مهما دقت ملاحظته أن يجد المعلول فى العلة المفترضة ، لأن المعلول مختلف بالكافة عن العلة فلا يمكن استكشافه فيها) (إن العلة شيء أكثر بعده تكرار شيء آخر . . .) (إن هذا الذى ذكره هيوم فى نهايات القرن الثامن عشر فلسفة الغزالي قبله بقرون طويلة وهو مأخذه « كانط » عن هيوم فى قوله : (إن هيوم ايقظنى من سباتى حين كشف لى أن مبدأ العلية ليس قضية تجليلية^(٢)) وهو ماقرره العلم الحديث على لسان راسل (فيما يخص العلوم الطبيعية أن « أ » تسبب « ب » إنما نميل إليه بحكم العادة والاقتران^(٣)) .

لقد دخل الغزالي المناقشة أولاً مع الطبيعيين ، فذكر أن أهم ما يخالف به مسائل العلم الطبيعى وعلماء وفلاسفته هو : (حكمهم بأن هذا الاقتران المشاهد فى الوجود بين

(١) المصدر السابق ليوسف كرم ١٦٥ ، ١٧٣ .

(٢) S. Körner : Kant 1954 p. 196—217

(٣)

وانظر يوسف كرم تاريخ الفلسفة الحديثة ص ٢٠٠ ، ٢٥٠ .

Bertrand Russell : History of

(٣) برتراند راسل

Western philosophy 1946 p. 669

تاريخ الفلسفة الغربية النسخ الانجليزى

Mysticism and Logic p. 133—124. 159—160.

وانظر أيضاً له

الأسباب والمسببات اقتران تلازم بالضرورة ، فليس في المقدور (لديهم) ولا في الإمكان إيجاد السبب دون المسبب ، ولا وجود المسبب دون السبب . ويرد الغزالي هذا الحكم داحضاً له . فيقول . . . (إن الاقتران بين ما يعتبر شيئاً في العادة سبباً وبين ما يعتبر مسبباً ليس ضرورياً ، بل جميع الأشياء مستقل بعضها عن بعض بحيث أن إثبات أحدها أو نفيه لا يتضمن إثبات الآخر أو نفيه فلا يتحتم إذا وجد أحدها أن يوجد الآخر ولا إذا انعدم أن ينعدم مثل الري والشرب والاحتراق و لقاء النار) . أما هذا الاقتران ^(١) عند الغزالي فمرده إلى ما سبق من تقدير الله أن يخلق هذه الأشياء على التساوق (وفي قدورة أن يخلق شعباً من غير أكل وموتاً من غير حز الرقبة) وهو ينكر أن تكون النار علة فاعلة لاحتراق القطن لأنها جاد لا فعل لها ، وإنما الفاعل هو الله بواسطة أو بغير واسطة . ويرى الغزالي أن الفلاسفة ليس لهم من دليل إلا دانييل مشاهدة حصول الاحتراق عند ملاقات النار « وهو لا ينكر أن المشاهدة تدل على هذا الحصول ، ولكنه ينكر أن تدل على أنه لا علة للاحتراق غير النار . ويؤيد رأيه بأن النطفة توجد فيها الروح والقوى المدركة والحركة لا بفعل الطبائع ، ولا بفعل الأب ، بل وجودها من الله بواسطة أو بغير واسطة . وبصل إلى القول بأن الموجود عند الشيء لا يدل على أن الشيء موجود به ، وكيف نأمن أن يكون في مبادئ الوجود علل وأسباب تفيض منها هذه الحوادث عند حصول الملاقاة بينهما ؛ إلا أنها ثابتة لا تنعدم ، وليست أجساماً متحركة فتغيب بحيث ندرك أنها كانت سبباً ؟) . لهذا اتفق محققو الفلاسفة على أن الأغراض والحوادث التي تحدث عند تلاقي الأجسام تفيض من واهب الصور ، ولما كان الإحراق فعلاً لله بإرادته عند ملاقات القطن للنار ، فإنه يجوز في العقل عند الغزالي ألا يخلق الإحراق مع وجود الملاقاة أو العكس ويجوز عنده خرق العادة (بتغيير صفة السبب أو المسبب ، فيحدث الله صفة في النار تقصر سخونتها على جسمها بحيث لا تتعداها ، أو يحدث في

«لشيء صفة تدفع أثر النار» (فابطال فعل العلة جائز في الطبيعة بقدرته الله ، وكذلك إجراء نظام الكون على غير ماهو عليه ، وفي مقدورات الله غرائب وعجائب لم نشاهدها كلها ، فينبغي ألا ننكر إمكانها^(١)) ، وإن كان الغزالي (يوشك أن يعال بعض الخوارق تعليلاً طبيعياً) كما يقول دي بور^(٢) . فإذا اعترض معترض بأن مبدأ التجويز والقول بخرق العادة ينزل ثقتنا بمعارفنا ، وبما عليه الأشياء ، فكيف نثق بمعارفنا ، وما هي حدود الحال ؟ فإن الغزالي لا يعدم الجواب ، لأنه لم يقل شيئاً ، إلا بعد أن عرف كل ما يقال وكل ما يجب أن يقال . يقول الغزالي : (من الممكنات في مقدور الله ما سبق في علمه أنه لا يفعله ، ويخلق لنا العلم بأنه ليس بفعله . أما الحال فهو الجمع بين الاثبات والنفي كالجمع بين الوجود والعدم ، أو كون الشيء الواحد في مكانين في وقت واحد من جهة بواحدة . وكل ما ليس كذلك فهو جائز ، وإنما يستنكر لإطراد العادة بخلافه^(٣)) .

لقد حرص الغزالي على مبدئه في نفي حتمية الظواهر الطبيعية أيضاً ليفسر معجزات الأنبياء تفسيراً يتلاءم مع مذهبه في العلية ، فالظواهر الطبيعية ليست ثابتة في قوانينها بحيث يمكن القول بوجود الأسباب والمسببات بل هي ممكنة قابلة للتغير بقدرته الله التي ليست عاجزة مطلقاً أن تدبر المادة بما ليس معهوداً لنا منها ، فروح النبي من الصفاء بحث تطلع على الممكن من الغيب استناداً إلى قول الله سبحانه (عالم الغيب فلا يظهرُ على غيبه أحداً إلا من ارتضى من رسول^(٤)) . وقد شرحها الرازي^(٥) (إلا رسولا ارتضاه لإظهاره على بعض غيوبه المتعلقة برسالاته) . ولما كان ذلك كذلك ، فإن وقوع المعجزة

(١) المصدر السابق التهاافت ٢٨٨ .

(٢) الدكتور عبد الهادي أبوريبة في ترجمته لكتاب دي بور تاريخ الفلسفة في الإسلام هامش

ص ٢١٦ .

(٣) الغزالي : تهافت الفلاسفة ٢٧٧ ، ٢٩٦ .

(٤) آية ٢٦ ، ٢٧ من الجن وانظر التهاافت للغزالي ٢٦٨ ، ٢٧١ .

(٥) الفخر الرازي ٨ ، ٣٤٣ .

ممكّن في هذه الحالة في زلزلة الأرض، أو نزول الأمطار أو الصواعق بقوة من روح الله في نفس النبي ذاته . أكثر من ذلك أن في مبادئ الاستعدادات غرائب لم نشهدها ولم نعرفها . ومن هنا مضى أرباب الطلاسم بمعونات الطوالع ، ومزج القوى السماوية بالخواص المعدنية ، أى بمزج علم خواص الجواهر المعدنية وعلم النجوم إلى إحداث أمور غريبة شاذة (ومن استقرار أعجائب العلوم لم يستبعد عن قدرة الله ما يحكى عن معجزات الأنبياء بحال من الأحوال ^(١)) وقد علّل ابن رشد ^(٢) المعجزة بأنها (مستحيلة على سائر الناس ممكنة للنبي لأنه يأتي بالخواص) . ومعنى ذلك أن الأشياء الطبيعية متصلة اتصالاً ضرورياً مع استثناء الخوارق والعادات ، وعليها تصديقها بالتسليم . هنا يثبت ابن رشد مبدأ العلمية في الوقت الذى ينكره الغزالي كشيء محتوم يصل الأسباب بالسبب لا بطريق الاقتران والملاحظة كما يقول الغزالي . وقد ذكر ابن رشد فيما ذكر (أنه متى انعدمت الصلة الطبيعية الضرورية بين الأشياء لم تثبت على حال ، وجاز أن يقع كل شيء) (فمن وضع كتاباً في بيته فمن الجائز أن يكون قد انقلب عند رجوعه إلى بيته غلاماً أمرد عاقلاً أو انقلب حيواناً ، ومن ترك غلاماً بيته فليجوز انقلابه كلياً . . .) . (وإذا سئل أحد عن شيء من هذا فينبغى أن يقول لا أدري ما في البيت الآن وإنما القدر الذى أعلمه ، إني تركت في بيتي كتاباً ولعله الآن فرس أو إني تركت في البيت جرة من الماء ولعلها الآن انقلبت إلى شجرة تفاح ^(٣) . . .) هكذا يمضى ابن رشد في سخرية لقصد السخرية أكثر مما يقصد الحقيقة في نقاشه مع الغزالي — الغزالي الذى يرد على كل اعتراضات يعتقد أن مذهبه سيلاقيها من أى إنسان كان في مكان ابن رشد أو غيره ممن لا يصل إلى علمه فيقول : (إننا لم ندع أن هذه الأمور واجبة ، بل هى ممكنة يجوز أن تقع وألا تقع ، واستمرار

(١) المصدر السابق للغزالي التهافت ٢٦٨ ، ٢٨٨ .

(٢) ابن رشد : تهافت التهافت ، ٣٥٠ وانظر فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال ص ٢ وما بعدها ، ص ٧٩ وانظر أيضاً رينان : ابن رشد والرشدية ترجمة عادل زعير ص ١٢٥ وطبع باريس ١٨٦١ ص ٩٦ .

(٣) ابن رشد : فصل المقال ٢ ، ٧٩ وانظر تهافت التهافت ص ٣٥٠ ، ورينان : ابن رشد

ترجمة زعير ١٢٥ .

العادة بها مرة بعد مرة ترسخ في أذهاننا جريانها على وفق العادة الماضية ترسخاً لا تنفك عنه^(١).

هنا تثار مشكلة جديدة بين ابن رشد والغزالي حول مسألة العادة والطبيعة . ويتساءل ابن رشد^(٢) (هل تريدون عادة الفاعل أم عادة الموجدات أم عادتنا نحن عند الحكم ؟) . ويؤكد ابن رشد (أن العادة لا تكون إلا لدى نفس وإن كانت في غير ذى نفس فهي طبيعية) . ثم يعود فيتهم الغزالي بالسفسطة فيقول^(٣) (أما إنكار وجود الأسباب الفاعلة التي تشاهد في المحسوسات فقول سفسطائي والمتكلم بذلك إما جاحد بلسانه لما في جنانه ، وإما منقاد لشبهة سفسطائية) ، لكن السفسطة في الواقع من عند ابن رشد ، حين يزعم أن تبديل كلمة الطبيعة بكلمة العادة تنتقل بنا من الخطأ إلى الصواب ، وإلا فما هو الفرق بين قول الغزالي أن اقتران المشاهدات عادة ، وبين قول ابن رشد أن اقترانها طبيعة عند النظر إلى الأسباب والمسببات ؟ هل مجرد القول بأنها طبيعة بدلا من القول بأنها عادة يكسب الأشياء قوة التسميب التي تثبت لها إنشاء وخلق الحوادث واستلزام المشاهدات ؟

إن هذا يذكرنا بخلط موسى بن ميمون^(٤) بين العلة الأولى والسبب الأول لدى الفلاسفة وبين الفاعل عند المتكلمين . ولا شك أن وصف الله بالفاعل غير وصفه بابعة الأولى أو السبب الأول لأنه كما قال المتكلمون لو قلنا إنه علة لزم وجود المعلول ، وهذا يؤدي إلى قدم العالم وأن العالم له على جهة اللزوم وإن قلنا إنه فاعل فلا يلزم من ذلك وجود المفعول معه ، لأن الفاعل قد يتقدم فعله ، وهذا قول من لا يفرق بين ما بالقوة

(١) الغزالي : تهافت الفلاسفة ٢٦٨ ، ٢٧١ / ٢٩٦ .

(٢) ابن رشد : فصل المقال ص ٢ ، ٧٩ .

(٤) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة في العصر الوسيط ١٦٥ ، ١٨١ وانظر ريتان : ابن رشد

ترجمة زعبت ١٨٨ ، ١٩٠ وانظر الدكتور إسرائيل ولقسنون : موسى بن ميمون القاهرة ١٩٣٦ . وانظر دي بور تاريخ الفلسفة في الإسلام ، ٩٣ والهامش من تعليق الدكتور أبوريده المترجم نفس الصحيفة

وما بالفعل^(١) . والواقع أن الفرق كبير بين قولنا علة وقولنا فاعلا لأن الفرق بينهما هو الفرق بين فهم الأسباب على أنها حوادث مقترنة ، وفهمها على أنها علل متلازمة لا ينفك بعضهما عن بعض بحال سواء كانت أسباباً بالفعل أم أسباباً بالقوة حسب تفسير ابن ميمون ت (« ٥٦٥٠ » « ١٢٠٤ م ») .

وقد عَقَدَ أستاذنا الدكتور أحمد فؤاد الأهواني^(٢) مشابهة غير محكمة بين مذهب الغزالي في العلية ومذهب المصادفات لدى مالبرانش « ١٧١٥ م »^(٣) حين فسر الاقتران بين مؤثرات العقل وآثار المادة بالتزامن أو المضارعة في الزمان ، فإن مالبرانش Malebranche ومن تبعه يرون ذلك لأنهم ينسكرون أن تؤثر الأسباب العقلية في الأجساد المادية لاختلاف العنصرين ، فإذا ظهر لنا أن هذه الأسباب العقلية تحدث الآثار المادية فإنما يظهر لنا ذلك لأن إرادة الله تجمع بينهما في زمان واحد فيمبدون لنا كأنهما متلازمان تلازم الأسباب للمسببات . لسكن الغزالي في الواقع لا يقول بهذا الرأي ، لأنه لا ينكر أثر العقل في المادة وأثر الروح في الجسد . فالغزالي لدقة وعيه واتساق مذهبه يرجح الأسباب كلها لسبب واحد من الله . والمجادلون له في عصره وما بعده — لا يسمعون هذا التفسير لسبب واحد هو أنهم يتصورون في إبداع الطبائع في الموجودات بإرادة الله السرمدية مشقة تحتاج إلى زمان وانتقال من مكان إلى مكان ومن مادة إلى مادة . ولو أنهم تجردوا من فهم الزمان كما يفهمونه بالثواني والدقائق والساعات ، أو تجردوا من فهم القدرة الإلهية كما يفهمون قدرة الصانع الإنساني الصاعد الهابط لإضاءة هذا المصباح وإطفاء ذلك لعلوا أن انبعاث الطبائع من الإرادة الإلهية أيسر من انبعاث النور في قارة بأكملها أو انطلاقه صاروخ عبر الآفاق بيد إنسانية ضعيفة ، وأنه أيسر شيء يتخيله

(١) الغزالي : تهافت الفلاسفة ٩٦ ، ٩٧ وانظر المنقذ ص ١١ .

(٢) الدكتور أحمد فؤاد الأهواني مقال في مجلة الكاتب المصري ٦٤٦ وما بعدها (قضية العلم بين

الغزالي وابن رشد) .

(٣) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة ص ٩٨ وما بعدها .

العقل . لأنه لا عائق له من قبل العقل ، ولا من قبل الخيال ولا من قبل الواقع المحسوس ، وما الواقع المحسوس ، وما جهد العمل فيه إذا كان الزمان كله بالقياس إلى الفاعل الاول مخلوقاً لا فرق بينه في الصعوبة أو السهولة وبين سائر المخلوقات ؟ .

وقد صدر أخيراً كتاب^(١) باللغة الإنجليزية عنوانه « مذهب المصادفة الإسلامى » ونقده عند ابن رشد وتوما الاكوينى . Islamic Occasionalism and its Critic . by Anneros and Aquinas . كتبه الأستاذ مجيد فخري الذى وضع اللبس الذى لم يفهم لدى مذهب الغزالى ، كما وضع تعسف المتهمين لابن رشد بالإلحاد فى نفس الوقت . أما فيما يتعلق بالمزالى فقد أكد هذا الكاتب أن حجة الإسلام لم ينكر الأسباب ولا انكر نتائج البحث فيها ولا وجوب هذا البحث لتحصيل المعرفة المناسبة لمعلوماتنا عن المادة وظواهرها ، وإنما قال أن هذه الأسباب ونتائجها عوارض — تتقابل وتتوافق وتحصل الأشياء عندها أو معها ، ولكنهما لا تحصل بها ولا تتوقف فى أصولها عليها . وأكّد أيضاً أنه من المستحيل أن يبطل الحكيم الخبير حكمه النظر فى مخلوقات الله وما يتجلى عنه من دلائل النظام والتدبير ، ولم يكن من المعقول أيضاً أن يؤمن بإرادة الله الفعال لكل شيء ، ثم يقيد الإرادة الإلهية بنظام الحوادث على نحو لا يستطيع فيه التغيير والتبديل كما يريد الله .

أما فيما يخص ابن رشد^(٢) فقد دافع الكتاب عنه تهمة الإلحاد التى وجهها النقاد فى قولهم أن آراء ابن رشد فى هذا الصدد تمنع القول بقدرة الله على التغيير والتبديل متى تعلقت بهما إرادته على الوجه الذى تقتضيه . فليس فى كلام ابن رشد ما ينفي قدرة الخالق ، بل كل ما هنالك إن الله سبحانه لا يصنع الشيء على وجه من الوجوه إلا لحكمة عالية تستدعى أن يكون ذلك الشيء مخلوقاً على هذا الوجه دون غيره وأن خلقه على هذا الوجه أحكم من خلقه على سواه ، فلا يجوز أن يقال إن اختياره سبحانه وتعالى لسنة فى خلقه

(١) مجلة الأزهر يوليو ١٩٥٩ ، ٩٤ ، ٩٥ .

(٢) مجلة الأزهر يوليو ١٩٥٩ ، ٩٤ ، ٩٥ .

عبث يتساوى فيه الاضطراب والاختلاف ، وليس من الممتنع على قدرة الله أن تكون له سنن يختارها غير هذه السن ، ولكنه لا يختار السنة وينقضها في حال واحدة ولا يخلو عمله من نظامه المأثور حيثما ارتضى إخلقه هذا النظام .

ونعود للغزالي فنرى إصاليته في فلسفته للعلية ، ونرى أن إنكاره لجمعية العلية في الطبيعة اتساق مع منهجه ، وهو ليس إنكاراً أعمى ولكنه إنكار علمي ، فهو ليس إنكار من يعجز عن ربطها ، ومراقبة التسلسل بين مقدماتها ونتائجها ، فليس أقدر من الغزالي على ربط النتائج بالمقدمات ، ولكنه أنكرها لأنه ذهب معها إلى غاية مداها فلم ير فيها إلا مشاهدات مقترنة يسبق بعضها بعضاً ، ولا ينتج من هذا السبق ضرورة أن المتقدم فيها منشيء للتأخر في الزمان (كما أن زقاء العصافير قبل كل فجر لا ينشيء الفجر^(١)) . وقد ألهمه عقله الكبير أن تواتر الاقتران ألف سنة لا يعطية من اللزوم العقلي فوق ما يعطيه التواتر في سنة إذ كانت الاحتمالات في تقدير الرياضة غير الاحتمالات في تقدير الفلسفة فإن مليون احتمال متراكب قد تنتهي في تقدير الفلسفة إلى صفر ، ولا تزيد ، ثم تظل كذلك حتى ينتهي الصفر بالبرهان القاطع ، فإذا هو يقين واحد في حساب الاحتمال . ولم يكن هيوم فقط أو كانط أو مالبرانش أو راسل فيما ذكرناه من المؤكدين للرأي الغزالي بل كان نيوتن^(٢) أيضاً كعالم خالص ، فقد عرف السبب والعللة في الفقرة الثانية عشرة من كتاب وملحق التعريفات بأنه (قوة تسلط على جسم لإحداث حركه) . ومعنى هذا اتفاقه مع الغزالي في أن الجسم جهاد لا فعل له بغير قوة مسلطة عليه وإنكاره الأسباب بالمعنى الشائع في اللغة الشائعة ، لأنه يؤكد أن العمل المسبب هو العمل المقيد ، وأن الأجسام حين تتحرك بالنواميس الطبيعية تتحرك حرة بغير تقييد أو بغير أسباب ، وليس هذا فقط ، بل لقد اقترب العالم الحديث من نظرية الغزالي مع (دي بروي في

(١) الغزالي تهافت الفلاسفة ٢٦٨ ، ٢٧٢ .

(٢) برتراند راسل : النظرية العلمية

الترجمة العربية لعثمان نويه ص ٧٧ ، ٧٩ ، ٨٠ وانظر أيضاً ص ٨٣ ، ٩٢ ، ٩٦ ، ٩٨ وانظر يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة ١٤٨ ، ١٤٩ .

النظرية التوجيهية (ومع « بلانك » في نظريته السك ، ومع « هيتزبرج » في نظرية اللاتين^(١) . إن الغزالي لا يسفط على الإطلاق في أى خط من خطوط فلسفته ، وقد كان هدفه هنا في العلية هدفه في كل آرائه وهو أن الله خالق كل شيء . يريد كل شيء . وهو الفعال لما يريد والإنسان وما يعمل بعض هذه الأشياء ، وليس هذا جبراً كالقوانين الطبيعية في نظر أصحابها ، لأن الإنسان مسئول عن عمله محاسب على كسبه ، ولا يكلف غير مسئول ، ولا يحاسب غير مكتسب أو غير مختار . ولا تناقض كما يبدو من الناحية المظهرية الشكلية ، فالله خالق الحرية وباعثها ، والله متى خلق الحرية فهي حرية وليست قيداً . وكون الله خالق للحرية وللقيد لا ينفي أنها شيئان مختلفان ، وأن الحرية اختيار والقيد اضطرار . فهكذا يصنع الصانع الخشبة التي لا تتحرك ، ويصنع الحرك الذي يحمل تلك الخشبة ولا يكونان مع ذلك صنعة متشابهة لأنهما خارجان في قدرة واحدة . فالحرية حين يخلقها الله للإنسان هي الحرية التي يحتاج إليها للنهوض بالتبعات الملقاة عليه . وفهم الحرية الإنسانية على هذه الصفة هو الفهم الوحيد الذي يقبله العقل ولا يتطلب له حرية سواها ، وهي ليست حرية يصنع صاحبها منها ما يشاء ، لأن حرية كل فرد تعطل كل ماعداها من حريات مطلقة . وهي ليست حرية متماثلة بين جميع المخلوقات في كل زمان ومكان ، ولو كانت كذلك لكانت كذلك القيد من قيود الطبيعة في قوانينها الثابتة حسب فهم أصحابها لها .

إن الله لدى فاسفة الغزالي — كما فصلنا — هو المحرر المنقذ ، والإنسان المتخاق بأخلاق الله هو المتحرر ، هو القاهر لخطاياها ، المتسامي بها ، وكلما كان الإنسان أقرب إلى الله

(١) المصدر السابق لراسل (النظرة العلمية) وانظر أيضاً : الدكتور زكي نجيب محمود المنطق الوضعي ص ٤٩٥ ، ٤٩٧ ، ٥٠١ . وانظر أيضاً راسل : مشكلات الفلسفة The problems of philosophy الترجمة العربية لمحمد عماد الدين إسماعيل ١٩٤٧ ص ١١٢ . ١٢٠ . وانظر لنفس المؤلف Outline of Philos p. 194 حاشية : النظرية التوجيهية التي قال بها (دى بروي) زعمت مبدأ الحتمية وقضت على فكرة الضرورة في قوانين الطبيعة . ونظرة السك لما كس بلانك أثبتت أن الذرات تبعث الطانة وتتابع الشماع ونظراته اللاتين لدى هيرنبرج قضت على مفهوم اليقين العلمي وأثبتت أن قوانين الطبيعة إحصائية احتمالية وليست يقينية . انظر أيضاً : إقبال : تجديد الفكر الديني iqbal : Reconst. III, p. 177—188

بالعبادة الخالصة الصادقة التي يستوى فيها أسرارها وإعلانه كلما كان أكثر حرية وأقرب إلى الحرر الأكبر ، خالق كل شيء مريد كل شيء ، ومما خلق هذه الحرية الإنسانية ، وهي حرية توافق (كما فصلنا) — ما عليه من تكاليف . أما غير هذا فهو شطط وتخبیط في مفهوم النواميس والحدود والعقول ، وهو تعمية أو تضليل يسول للإنسان أن يلغى حريته أمام الظواهر الطبيعية أو أمام الاضداد والنقائص . ولم يقل الغزالي شيئاً إلا بعد أن عرف كل ما يقال ، وكل ما يجب أن يقال في زمانه وبعد زمانه لفهمه لمنهج دينه ولأصالته أولاً وأخيراً ، ومن هنا كان الغزالي (روح المدرسة الإسلامية العربية الأكثر إبداعاً) كما يقول مؤرخ ابن رشد الأستاذ أرنت رينان^(١) .

فإذا أجهلنا دقائق ما عرضناه تشریحاً وتحليلاً بجد الحقائق الآنية لدى فلسفة الغزالي :

(١) إن الغزالي من أوائل الفلاسفة الذين عاشوا فلسفتهم ، ولا يمكننا أن نفهم فلسفتهم بمعزل عن حياتهم لأنهم يحققون في هذه الحياة نفس الفلسفة أو لأن الفلسفة مستخلصة من هذه الحياة . يمثل هذا النوع في القديم سقراط ، ويمثله في العصر الوسيط أو غسطين ، وإمامنا الغزالي ، ويمثله في العصر الحديث كبير كجارد الوجودي ١٨٥٥م ، ويرد يائف ت ١٩٤٨ م :

(٢) بدأ الغزالي حياته على أساس علمي منذ صباه فقد كان التعطش إلى معرفة حقائق الأمور دأبه وديده ، حتى انحلت عنه رابطة التقليد وانكسرت على العقائد الموروثة على قرب عهد بالصبا كما يقول .

(٣) أحدث الغزالي ثورة فلسفية في مقدمه لمبدأ العلّية التي هاجم على أساسها المشائية ، ولا تقل هذه الثورة في عنفها وأثرها عن ثورة كوبرنيكس في علم الفلك وحسب نظرية الغزالي قيمة أن العلم الحديث الآن يقترب اقتراباً تاماً من نظريته .

(٤) كان الغزالي موفقاً غاية التوفيق في نظريته في المعرفة حين بين أن أفراد الإنسان

(١) رينان : ابن رشد والرشدية : الترجمة العربية للأستاذ عادل زعير ص ١١٢ ، ١٩٥٧ .

ليسوا سواء في القدرة على تحصيل المعرفة ، وبالتالي ليسوا سواء فيما ينبغي عليهم أن يعرفوه . وقد كانت مهمة الغزالي واضحة منهجا وغاية في أنه لم يقف في وجهة نظره الأخلاقية الصوفية الفلسفية عند تقويم السلوك عن طريق الرياضة والمجاهدة ، بل اتجه إلى البحث في مشكلات الطبيعة وما وراءها على أساس من يقين البصيرة والإلهام الروحي ، وهذا ما ذهب إليه برجسون ت ١٩٤١م^(١) في تفرقه بين الأخلاق المغلقة البيولوجية التي تتخذ مادتها من الإنسان الأدنى وتخضع للضرورة الاجتماعية ، وتقوم على القسر الاجتماعي ، وبين الأخلاق المفتوحة التي تعلو على مستوى العقل وتتجه نحو الحياة الصاعدة متخذة مادتها من الأبطال والمسلحين والمتصوفة ، وهؤلاء لديهم القدرات الخاصة على الإحساس بانفعالات جديدة زائدها ووقودها المصدر الأضلي للحياة الذي تصدر عنه شتى ضروب الإبداع

(٥) أقام الغزالي نظريته في الأخلاق على أساس نظريته في المعرفة التي وصل بها إلى نظريته في السعادة . فالحياة النظرية لا صدق لها ولا استقامة لها إلا بالتحقيق في السلوك التطبيقى لها . وقد ذهب إلى أن كل نوع من المعارف له نوع من السعادة ، وانتهى كما رأينا إلى أن سعادة الإنسان إنما تكون في معرفة الله أكثر في درجاتها الثالثة الذوقية ، وليست في الدرجة العقلية المتوسطة ، أو في الدرجة البدائية لدى الحواس . ولا شك أن السعادة التي تحصل من معرفة الله أعظم من السعادة التي تحصل من معرفة أى شىء آخر . إذ كلما كان موضوع المعرفة أجمل وأشرف وأكمل كانت المعرفة نفسها أدق وألطف وأعمق وأعظم ، وكانت اللذة بالتالي أقوى وأروع . .

(٦) تشابه الغزالي مع أرباب الوضعية المنطقية في الوثوق بالعلوم الصورية من منطقية ورياضية واعتبارها يقينية ، وسبقهم في أن المعرفة التجريبية ترجيحية إحصائية لا تبلغ مرتبة اليقين وخاصة في فلسفته للعلمية .

(١) يوسف كرم تاريخ الفلسفة الحديثة ٤٢٢ ، ٤٣٣ وانظر برجسون : التطور الخالق ترجمة الدكتور محمود قاسم ، وانظر دكتور زكريا إبراهيم : برجسون دار المعارف سلسلة أعلام العرب .

(٧) حل الغزالي مشكلة الميتافيزيقا التي أنكرتها الوضعية الحديثة بأن طريق معرفتها ليس العقل ، في الوقت الذي أقر فيه المعرفة المنطقية والرياضية عن طريق العقل ، وفي الوقت الذي حدد فيه طريق الحواس للمعرفة التجريبية ، وأكد أن غايتها الترجيح والظن لا اليقين مما سبق به العلم الحديث ، كما سبق كانط « Kant » في أنه جعل للدين حق الوجود مستقلاً عن العلم وعن الفلسفة الميتافيزيقا فيما لم تجاها فلسفة كانط^(١) .

(٨) كان الغزالي موضوعياً حتى في أبام شكه العنيف فهو يكتب مقدمة لكل رأى يعارضه أو يؤيده أو يقدمه ، ثم يحلل الرأى إجمالاً ثم تفصيلاً ، ويمسك به فقرة فقررة تأييداً ومعارضة في أمانة لا يوصف بها المحدثون المتخصصون ولا القدماء أمثال ابن تيمية ، فقد كان رغم امتيازه وتفوقه العلمى كثيراً ما يبتز الآراء ويتعسف في عرضه لرأى الخصم كما ذكرنا عنه في مكان . أقول كان الغزالي موضوعياً يتهجم على كل مشكلة ويقتحم كل ورطة ويتفحص كل عقيدة ويستكشف أسرار كل طائفة ليميز بين الحق والمبطل والمتسنن والمبتدع كما يقول . وهو حتى في تصوفه قبل وبعد كل شئ يؤكّد غاية التصوف الموضوعية بأنها (الاستقامة في جنب الله على سلوك مثمر ونفع للآخرين)^(٢) . وموضوعيته تتجلى أيضاً في أن الملاحظة عنده ثلاثة : المشاهدة وهي المقصودة ، ثم المقيدة وهي القائمة في التجربة العملية ، ثم الملاحظة مع الاشتراك في النشاط وهي أعلى مراتب الملاحظة لأنها فاعلية على الطبيعة ، وقد مارسها الغزالي مع الفلاسفة والمتكلمين والصوفية . وأصدق مثال الملاحظة عنده (فإن وقع لك الشك في شخص معين فلا يصح اليقين إلا بمعرفة أحواله إما بالمشاهدة أو التواتر أو^(٣) التسامع) .

وأصدق مثال للتأمل الباطنى أو الاستبطان عنده (ثم تفكرت في نيتى

(١) دكتور محمد إقبال : تجديد التفكير الدينى في الإسلام

Dr Iqbal : The Reconstruction of Religions Thought in Islam
p. 4—5 oxford 1934.

(٢) الغزالي : إحياء ج ٤ ، ١٠ والنقد ٩٥ ، ٩٦ .

(٣) الغزالي : المنقذ ١٦٩ .

للتدريس فإذا هي غير خالصة لوجه الله تعالى بل باعثها ومحركها طلب الجاه^(١) .
وأصدق مثال للتجربة عنده (وقد جربت شيئاً من النجوم وشيئاً من الطب ،
فوجدت بعضه صادقاً ، فانقذح في نفسى تصديقه وسقط من قلبى استبعاده) (قالوا حسن
الخلق يجمع الشهوة والغضب وقد جربنا ذلك بطول المجاهدة وعرفنا أن ذلك من المزاج
والطبع)^(٢) .

وأصدق مثال للاختبار الاجتماعى قوله (فأنى تتبعت مدة آحاد الخلق أسأل من يقصر
منهم فى متابعة الشرع وأسأله عن شبهته وأبحث عن عقيدته وسره)^(٣) .

(٩) أحيا التصوف على المنهج السنى بعد نكبة التصوف لدى مدرسة الخلاج
(ت ، ٣٠٩ هـ) وما أثارته من فتن ضد التصوف عامة ، حتى أصبح التصوف لدى فلسفة
الغزالى دينياً ، وحتى أصبح الدين صوفياً ، وكانت مهمة الغزالى ناجحة فى أنه عمق روحانية
الإسلام فى العبادات والمعاملات بعد أن جهد على منهج الجامدين من السلفية الظاهرية من
الفقهاء ، وبعد أن جمع على منهج البسطامى والخلاج ، حتى أن الدارس لأى باب من أبواب
الفقه كالعبادات والمعاملات (كما يقول الدكتور أحمد أمين)^(٤) يراه يعرضه عرضاً
علمياً فنياً لا كعرض الفقهاء) .

(١٠) أثر فى المحيط الإسلامى فى عصره وما بعد عصره حتى صار هو الحصن الخالد
للمنهج الإسلامى . كما أثر فى غير المحيط الإسلامى ، (فقد ترجمت كتبه إلى اللاتينية
فى العصور الوسطى ، وانتفع بها اليهود من أمثال موسى بن ميمون وجودها لبني
والمسيحيون أمثال توما الاكوينى ، وخاصة فى كتبه تها فت الفلاسفة ومقاصد الفلاسفة
فى ردودهم على الفلاسفة)^(٥) .

(١) الغزالى النقذ ، ١٥٣ . (٢) الغزالى المنقذ ١٩٠ .

(٣) الغزالى المنقذ ١٧٥ ، ١٨٧ طبع ١٩٦٢ من المنقذ . وانظر أيتها الولد طبع بيروت المقدمة

﴿ بيغ ﴾ وانظر الدكتور حسن الساعاتى مؤتمراً دمشق ، ٤٣٤ .

(٤) ، (٥) الدكتور أحمد أمين ظهر الإسلام ج ٤ ، ١٦٥ ، ١٦٩ القاهرة ١٩٦٠ .

(١١) حرص الغزالي أولاً وأخيراً في كل ذرة من ذرات آرائه على ألا ينتقص ذرة واحدة من سلامة توحيده ، فكانت فلسفته في المعرفة فلسفته في التوحيد . ولهذا هدم الحلول الوسطى في المدرسة المشائية في صورها التوفيقية أو التلقيفية وهد حتمية العلية ، وكان في كل أفكاره فياسوفا منهجيا للدين والأخلاق والمعرفة اليقينية ، وكان أولاً وأخيراً حجة الإسلام أو روح المدرسة الإسلامية العربية الأكثر إبداعا كما يقول ربفان^(١) . وكما أثمرت الجوانب الفلسفية الكلامية لدى مدرسة الغزالي مع نخر الدين الرازي ت ٦٠٦ هـ ، والبيضاوي ٦٨٥ هـ والايحيى ٧٥٦ هـ وسعد الدين التفتازاني ٧٩١ هـ ؛ فقد أثمرت الجوانب الصوفية في المدرسة الغزالية مع عبد القادر الجيلاني ت ٥٦١ هـ ، وأبي نجيب السهروردي (٢٦٤ هـ) ، وأبي حفص عمر السهروردي « ٦٣٢ هـ » (صاحب عوارف المعارف المطبوع على هامش الإحياء) ، وتلاميذهم ، ثم المدرسة الشاذلية كصورة ممتازة للمدرسة الغزالية ، وعلى رأسها أبو الحسن الشاذلي « ٦٥٦ هـ » وأبو العباس المرسي « ٦٨٦ هـ » ، وابن عطاء الله السكندري (ت ٧٠٩ هـ أو ٧٠٧ هـ) كما سنرى الآن في حدود الأثر الصوفي وفيما لا يخرج عن موضوعنا .

أما الجيلاني^(٢) (٥٦١ هـ) فهو عبد القادر بن موسى بن عبد الله بن يحيى الزاهد بن محمد بن داود بن موسى بن عبد الله بن موسى . يتصل نسبه أخيراً إلى الإمام على رضي الله عنه . ولد في جيلان عام ٤٧٠ هـ وتوجه إلى بغداد في شبابه حيث درس الفقه على مذهب الحنابلة عام ٤٨٨ هـ . ولما كان عمر الجيلاني خمسة وثلاثين عاماً يوم وفاة الغزالي فلاشك أن الجيلاني وإن لم يثبت لدينا أنه قابله أو التقى به ، فقد عاش أصول آرائه . يقول «الشعراني»^(٣) : (وكانت قدمه على التفويض والموافقة مع التبري من الحول والقوة ، وكانت طريقته تجريد التوحيد وتوحيد التغريد مع الحضور في موقف العبودية) ، والغيبة عنده (غيبة عن رؤية النفع والضرر والقرب والبعد) والموافقة عنده (موافقة الكتاب

(١) ربفان ابن رشد والرشدية ص ١١٢ الترجمة العربية لمادل زعيتير .

(٢) و(٣) الشعراني طبقات ج ١ ، ١٤٠ .

والسنة في كل نفس وكل خطوة وخطرة ووارد) ، و (طريقة التوحيد وصفاً وحكماً وحالاً ، وتحقيقه الشرع ظاهراً وباطناً) .

ومن أقواله^(١) التي تؤكّد مذهبه السني (اتبعوا ولا تبتدعوا . أطيعوا ولا تمرقوا . وحدوا ولا تشركوا . نزّهوا الحق ولا تهموا . صدقوا ولا تشكوا . اصبروا ولا تجزعوا . اثبتوا ولا تنفروا . اسألوا ولا تسأموا . انتظروا وترقبوا ولا تيأسوا . تأخّروا ولا تعادوا . اجتمعوا على الطاعة ولا تتفرّقوا) . وهو يؤكّد أن الخروج أو الدعوة إلى الخروج عن الحدود والتكاليف الدينية فتنة من لعب الشيطان : (فإن انحرم فيك شيء من الحدود فاعلم أنك مفتون متلاعب بك الشياطين وارجع إلى حكم الشرع ودع عنك رأى الهوى لأن كل حقيقة لم تشهد لها الشريعة فهي زندقة) .

وقد ألّفت الكتب والرسائل حول الجيلاني وهي محتشدة بالأساطير حوله . وفي الكتاب الهام الذي ألفه بعنوان فتوح الغيب والذي كان في الأصل هامشاً لكتاب إرضاء محمد بن حنين الحنبلي باسم (قلائد الجواهر في منح الشيخ عبد القادر) في هذا الكتاب المتصل بقلائد الجواهر تحشد أساطير كثيرة تنسب للجيلاني يظهر كذبها بمقارنتها بكتابه فتوح الغيب ، حتى في نصه الموجود بهامش الكتاب المذكور . ومن مؤلفات الجيلاني الفتح الرباني ، والغنية لطالبي الحق ، وجلاء الخاطر .^(٢)

وأما أبو نجيب السهروردي^(٣) ت ٥٦٤ هـ ، فقد ولد في سهرورد ٤٩١ هـ وارتحل إلى بغداد وتخصّص في دراسة الفقه ، ثم رحل إلى أصبهان وطوف في أرجاء العالم الإسلامي معلماً ومرشداً ، حتى عاد إلى بغداد ، ورحل منها إلى دمشق عام ٥٥٨ هـ ، فاهتم به نور الدين زنكي . أهم كتبه آداب المريدين ، وشرح أسماء الله الحسنى . ونصوص هاذين الكتابين تدل على تمسكه بسنن الصوفية .

(١) عبد القادر الجيلاني : فتوح الغيب ٦ ، ٧ ، ٩٨ ، ٩٩ وقد أثرت الجيلانية في اتجاهات تصوف في السودان بمختلف طرقه وسنوضح ذلك في كتابنا القادم عن التصوف في السودان .
(٢) ، (٣) انظر طبقات الشعراء ج ١ ، ١٤٠ ، ١٤١ ، ١٤٢ .

ولكن الذى نبغ نبوغاً ملحوظاً فى أسرة أبى نجيب هو أبو حفص عمر السهروردى^(١) صاحب عوارف المعارف المذمورة دائماً مع كتاب الامام الغزالى الإحياء ، على هامشه . وعمر هو أبو حفص شهاب الدين عمر بن محمد السهروردى ابن شقيق أبى نجيب . وقد تتلمذ عليه وعلى الجيلالى ، وقد ولد أبو حفص فى سهرورد عام ٥٣٩ هـ ، وتوفى فى بغداد عام ٦٣٢ هـ . أهم كتبه بعد عوارف المعارف : كشف الفضائح اليونانية وأهم آرائه « فى القوى الانسانية والأحوال والمقامات » .

أما آراؤه فى القوى الإنسانية^(٢) فهي عنده على ثلاث درجات (عليهاها الروح ، وهي متجهة إلى العالم اللامحس ، وديناها النفس وهي متجهة إلى العالم المحس ، وبينهما القاب وهو صالح للاتجاهين الأعلى والأدنى . فقبل أن يتم نوره يكون اتجاهه موزعاً بين القوتين العليا والدنيا ، ولكنه عندما تتم إنارته يتجه بكليته إلى الروح فيتصل بالعالم الروحاني . وفى هذه الحالة تنجذب النفس إلى القلب . وعلامة اتجاه النفس إلى القلب هي إحساسها بالسكينة والطمأنينة) .

أما شرحه للفرق^(٣) بين الحال والمقام ، فقد ذكر أن : (الشيوخ لم يتفقوا فى هذه المسألة على رأى قاطع لأن ما هو حال عند البعض قد يكون مقاماً عند البعض الآخر) ، ولكنه أوضح الفرق بين الحال والمقام أن الحال متغيرة والمقام ثابت ، وأن الحال إذا ارتقت صارت مقاماً ، وأن الحال موهوبة والمقام مكتسب بمجهود الفرد . وقد اهتم أبو حفص فى باب الأحوال بأحوال الحب والشوق والأنس والقبض والبسط والقرب والبعد والاجتماع والانفصال والبقاء والفناء . أما فى باب المقامات فقد اهتم بمقام الزهد والصبر والخوف والرجاء والتوكل والتواضع . وهو فى كل ما ذكره فى هذه الأحوال والمقامات امتداد

(١) انظر طبقات الشعرى ج ١ ، ١٤٢ .

(٢) أبو حفص السهروردى : عوارف على هامش كتاب الإحياء للإمام الغزالى ج ٤ ص ٢٨١ ، ٢٩٧ وانظر أيضاً للسهروردى ج ٢ ، ٩٥ ، ١٩٥ / ج ١ ، ٢٩٦ .

(٣) أبو حفص السهروردى عوارف هامش الإحياء ج ٢ ، ٣٥٣ ، ٣٨٧ .

سليم للمدرسة السنية الغزالية فيما عدا مقام التواضع^(١) الذي وصل فيه إلى حد السلبية التي تقربه من فلسفة أهل الملامة وتكاد تخرجه عن أصول المنهج السني .

ومن الشخصيات القوية في المدرسة الغزالية السنية أحمد الرفاعي ت ٥٧٠ هـ^(٢) ، وعبد الرحيم القنائي ت ٥٩٢ هـ^(٣) ، وعز الدين ابن عبد السلام ت ٦٦٠ هـ^(٤) وهو تلميذ مباشر للسهروردي أبي حفص صاحب عوارف المعارف ولأبي الحسن الشاذلي أيضا (ت ٦٥٦ هـ) رأس المدرسة الشاذلية الممتازة ، ثم السيد أحمد البدوي^(٥) (ت ٦٧٥ هـ) ، وإبراهيم الدسوقي الهاشمي القرشي^(٦) ت ٦٧٦ هـ . لكن أقوى رجال مدرسة الغزالي من ناحية الأثر العلمي بعد أبي حفص السهروردي وعبد القادر الجيلاني ، وعز الدين بن عبد السلام . هو أبو الحسن الشاذلي ومدرسته لدى أبي العباس المرسى وابن عطاء الله السكندري^(٧) . وهم يؤلفون مدرسة صوفية سنية بكل ما في السنية من معنى^(٨) . ويحدد لنا الشاذلي طابع مدرسته في قوله^(٩) : (كل علم يسبق إليك فيه الخواطر ، وتميل إليه النفس ، وتلذبه الطبيعة فارم به وإن كان حقا ، وخذ بعلم الله الذي أنزله على رسوله ، واقتد به ، وبالخلفاء والصحابة والتابعين من بعده وبالأئمة الهداة المبرئين عن الهوى ، وبمتابعته تسلم من الشكوك والظنون والأوهام والدعاوى الكاذبة المضلة عن الهوى ..)

(١) أبو حفص السهروردي عوارف المعارف هامش إحياء علوم الدين ص ٣٥٣ ، ٣٦٧ من الجزء الأول : القاهرة ١٩٥٧ .

(٢) الشعراني : طبقات ج ١ ، ١٥٦ ، ١٥٩ .

(٣) الشعراني طبقات ج ١ ، ١٧٢ وانظر أيضاً السيوطي : حسن المحاضرة ج ١ ، ٢٢٠ .

(٤) الشعراني ج ١٧٣١ . ومن أشهر مؤلفات عز الدين بن عبد السلام (الفتاوى الموصلية ، ومختصر النهاية ، وشجرة المعارف والقواعد الكبرى والصغرى) .

(٥) الشعراني طبقات ج ١ ، ٢٠٢ ، ٢٠٨ .

(٦) الشعراني طبقات ج ١ ، ١٨٣ ، ٢٠٢ .

(٧) الشعراني : طبقات ج ١ ، ١٥ ، ٢ ، ٦٥ ، ٨ ، وانظر حسن المحاضرة للسيوطي ج ١ ، ٢٢٢ .

(٨) الدكتور محمد مصطفى حلمي : ابن الفارض ١٠٠ ، ١٠١ عدد ١٥ من سلسلة أعلام العرب . وزارة الثقافة مارس ١٩٦٣ .

(٩) الشعراني : طبقات ج ٢ ، ٥ وما بعدها وحسن المحاضرة ج ١ ، ٢٢٢ .

ونزعته الأخلاقية المادفة من السلوك الصوفي واضحة في قوله (إذ ثقل الذكر على لسانك وكثر اللغو في مقالك ، وانبسطت الجوارح في شهواتك ، وانسد باب الفكرة في مصالحك ، فاعلم أن ذلك من عظيم أوزارك أو كمون إرادة النفاق في قلبك ، وليس لك طريق إلا الطريق والإصلاح ، والاعتصام بالله والإخلاص في دين الله تعالى)^(١). وتوضيحه لمعنى التوحيد والتحقيق في التفويض والاتباع يحدد سنيته الدقيقة . يقول الشاذلي : (ارجع عن منازعة ربك تكن موحدًا ، واعمل بأركان الشرع تكن سنيا واجمع بينهما تكن محققا)^(٢) . ولما كان عصر الشاذلي وما قبله قد كثرت فيه الجدل حول الكشف والوصول بين الصوفية وبعضهم البعض وبين الفقهاء والعلماء والفلاسفة ، فقد أدلى الشاذلي بدلوه على أساس غزالي في أنه إذا عارض الكشف شيئاً من الكتاب والسنة ، فالبعد عن منطق الكشف أجدى ، والتمسك بالكتاب والسنة أهدى وأقوم . يقول الشاذلي : (إذا عارض كشفك الكتاب والسنة فتمسك بالكتاب والسنة ، ودع الكشف ، وقل لنفسك إن الله قد ضمن لي العصمة في الكتاب والسنة ولم يضمنها لي في الكشف)^(٣) . وهو يحدد لنا الطريق الصوفي بأنه ليس الغلو في التمسك أو الرهبانية البعيدة عن روح الإسلام ، وهو في الوقت نفسه ليس الجوع أو أكل الشعير والنخالة ، وإنما هو الطاعة والصبر على الأوامر واليقين في الهداية (ليس هذا الطريق بالرهبانية ، ولا بأكل الشعير والنخالة وإنما هو بالصبر على الأوامر واليقين في الهداية)^(٤) .

وقد ذكر المستشرق الكبير الأستاذ آسين بلاسيوس Asin placious في بحثه الإسلام المنتمصر El islam Cristianizado أن لفظ القبض الذي يصور الفكرة الجوهرية للطريقة الشاذلية لها نظائرها في عبارات خوان الصليبي San Juan de la Cruz حين

(١) و(٢) الشعراني : المصدر السابق للطبقات وحسن المحاضرة . وانظر ابن عطاء الله : لطائف

اللمن ، ٧٧ .

(٣) و(٤) الشعراني : المصدر السابق للطبقات وانظر ج ١ من الطبقات ١٥ .

يستخدم نفس المعنى في مرادفاته المختلفة حسب المفهوم الشاذلى . وهذه المرادفات هي : —

Poner, Prision, Apretura, Aprrieto, Enestrecho.

ومثل ذلك لفظ البسط عنده ويرادف عند (خوان) لفظ Anchura ... وبلاسيوس هنا يؤكد أثر المدرسة الشاذلية السنية لدى الإسلام عند أمثال خوان الصليبي ومن تبعه^(١) نصل من هذا إلى ابن عطاء الله السكندري أقوى رجال المدرسة الشاذلية علماً وأثراً لدى نظريته .

وتبدو لنا حقيقة هامة في المدرسة الشاذلية عامة منذ رحل إمامها أبو الحسن من المغرب ومربدوه عام ٦٤٢ هـ إلى مصر — هذه الحقيقة الهامة هي أن المدرسة الشاذلية ممثلة في إمامها تتلمذت في شبابها وصباها مع محي الدين بن عربي - (٥٦٠ - ٦٣٨ هـ) على أستاذ واحد هو أبو مدين الغوث التلمساني ت ٥٩٤ هـ . ثم انفصلت المدرستان أساساً حين تتلمذ الشاذلية على مدرسة الإمام الغزالي بينما تتلمذ ابن عربي على نظريات مدرسة الخلاج والسهروردى كما سنرى^(٢) . ويؤكد اعتزاز المدرسة الشاذلية بالغزالي ما رواه ابن عطاء الله^(٣) في كتابه لطائف المنن عن إمامه الكبير الشاذلى (إذا عرضت لكم إلى الله حاجة فتوسلوا إليه بالإمام الغزالي) ، وكان يقول عن كتابه الإحياء (كتاب الإحياء يورثك العلم) . ولكن المدرسة الشاذلية رغم معاصرتها في البداية لابن عربي (ت ٦٣٨ هـ) بالنسبة لأبي الحسن الشاذلى ت ٦٥٦ هـ زميل صباه وشبابه رغم اختلاف اتجاهيهما ، ورغم معاصرتها في النهاية لابن تيمية (٦٦١ هـ - ٧٢٨ هـ) بالنسبة لابن عطاء الله (٦٥٨ - ٧٠٩ هـ) رغم اختلاف اتجاهيهما أيضاً — أقول إن المدرسة الشاذلية في هاتين الحالتين آثرت الحكمة وهي تواجه تيار ابن عربي المنفصل ، وتيار ابن تيمية الثائر على الغزالي ومدرسته

(١) آسدين بلاسيوس . الإسلام المنتصر . مجلة الأندلس . مدريد ١ ، ٢٤ ، وانظر أربري .

Arberry : Sofism 1950 p. 87—89

(٢) الشعرائى : الطبقات ج ٢ ، ١٩ ، ٢٠ ، وانظر الدكتور أبو الوفا النفتازانى : ابن عطاء الله

نص رسالة الماجستير من كلية آداب القاهرة ص ٤٨ وما بعدها القاهرة ١٩٥٨ .

(٣) ابن عطاء الله : لطائف المنن ص ٦٢ القاهرة ١٣٢٢ هـ .

الشاذلية ، وعلى ابن عربي ومدرسته المنفصلة التي يصلها ابن تيمية أحياناً مع مدرسة الغزالي في تيار واحد رغم خطأ ابن تيمية . أما تلك الحكمة التي آثرتها المدرسة الشاذلية فهي الحيدة والصمت أحياناً ، فهي لم تهاجم مدرسة ابن عربي ، وإن دافعت دون قدح عن منهج الغزالي ، ومدرسته إزاء تيار ابن تيمية ، وقد آثرت للمدرسة الشاذلية منذ عهد إمامها الشاذلي (أن تشغل نفسها بالريادة والقُدوة وحسن الظن بما ورد على السنة مدرسة الحلاج وابن عربي^(١) ، وإن اضطرت المدرسة الشاذلية مع ابن عطاء الله المعاصر لابن تيمية إلى الدفاع القوي عن إمامه الشاذلي إزاء هجوم ابن تيمية مما سبب خصومة وإحدا بينه وبين ابن تيمية . فلا غرابة أن تقع الخصومة بين ابن عطاء وابن تيمية الذي طعن الشاذلية في شخص أبي الحسن ووصله بنظريات ابن عربي الذي هو بعيد كل البعد عن اتجاه المدرسة الغزالية السنية . أما قصة الجدل والخصومة بين ابن عطاء وابن تيمية فهي كما رواها ابن الألويسي البغدادي^(٢) (أن ابن تيمية تصدى في تصنيفاته لبعض عبارات الشاذلي في أحزابه فنقدها) . وقد أورد الألويسي نصوص هذه العبارات التي وصلها ابن تيمية باتجاه ابن عربي ومدرسته . ولكن ابن الألويسي البغدادي عاد فوضح أن هجوم ابن تيمية لا محل له لأنها يمكن تأويلها عند أربابها تأويلات مرضية^(٣) .

أما الحكم العطائية فهي من روائع الأدب الصوفي الفلسفي وقد طبعت وشرحت شروحا كثيرة ، وهي في الواقع ثروة صوفية تعزز بها الدوائر الصوفية على الإطلاق ومن روائع أمثلتها : (لا ترحل من كون إلى كون فتكون كحمار الرحا يسير والمكان الذي

(١) ماسينيون : عذاب الحلاج :

Luis Massignon : La passion d'Al-Hallej. paris 1922 Vol. I, p. 424—425.

(٢و٣) ابن الألويسي البغدادي : جلاء العينين بحكمة الأحمدين القاهرة ١٢٩٨ هـ ص ٤١ ، ٤٣ . وانظر في هذا أيضاً بروكلمان :

Carl. Brockelmann : Geschichte der Arabischen Litterature, Berlin 1202 (Jbn Ata—Allah.) Enzyklopedie Des islam p, 117.

أهم مؤلفات ابن عطاء : الحكم العطائية ، والتنوير في إسقاط التدبير ، لطائف المنن في مناقب الشيخ أبي العباس المرسي وشيخه الشاذلي أبي الحسن ، وتاج العروس الحاوي لتهذيب النفوس وعنوان التوفيق في آداب الطريق . ولكن أشهر أعماله هي الحكم العطائية ، ثم نظريته في إسقاط التدبير .

ارتحل إليه هو المكان الذى ارتحل منه ، ولكن ارحل من الأكوان إلى المكون) .
ومن الصور التى يديرها فى براعة وروعة حول الجناح الإلهى (كيف يتصور أن يحجبه
شئ وهو الذى أظهر كل شئ ؟ كيف يتصور أن يحجبه شئ وهو الذى ظهر بكل شئ ؟
كيف يتصور أن يحجبه شئ وهو الظاهر قبل وجود كل شئ ؟ كيف يتصور أن يحجبه
بشئ وهو أظهر من كل شئ ؟ كيف يتصور أن يحجبه شئ وهو الواحد الذى ليس
معه شئ ؟ كيف يتصور أن يحجبه شئ وهو أقرب إليك من كل شئ ؟ كيف يتصور
أن يحجبه شئ ولولاه ما كان وجود شئ^(١) ؟)

ومن استغاثاته التى يرى فيها أن الخير المطلق فى نسيان الذات والأحوال ، ويؤكد
فيها مذهبه الشاذلى السنى فى أن الاعتداد بالفقر ذنب رغم توسله بالفقر إلى الله ، وأن
الحاسن لا تظهر إلا بفضل الله ، والمساوىء لا تظهر إلا بعدل الله . (إلهى أنا الفقير فى
غنى فكيف لا أكون فقيراً فى فقرى . . أنا الجاهل فى علمى فكيف لا أكون
جهولاً فى جهلى . . إلهى منى ما يليق بلؤمى ، ومنك ما يليق بكرمك . . . إلهى إن
ظهرت الحاسن منى فبفضلك ولك المنة على ، وإن ظهرت المساوىء فبعدلك ، ولك
الحجة على . . هأنا أتوسل إليك بفقرى إليك ، وكيف أتوسل إليك بما هو محال أن
يصل إليك ؟ أم كيف أشكو إليك حالى وهى لا تخفى عليك . . . أم كيف تخيب آمالى
وهى قد وفدت إليك . . .) (إلهى هذا ذلى ظاهر بين يديك ، وهذا حالى لا يخفى عليك .
بك أستنصر فانصرنى ، وعليك أتوكل فلا تسكنى وإياك أسأل فلا تخيبنى ، وفى فضلك
أرغب فلا تجرمنى ، ولجناحك أنتسب فلا تبعدنى ، وبياك أقف فلا تطردنى)^(٢)

فهو حين يؤكد أن الآثار شاهدة على الخالق تأخذه جذبات الصوفية فيستدل بالله

(١) الحكم المطائفة : شرح ابن عباد الرندى ج ١ ، ١٣٢ ومابعدها وانظر شرح ابن عجيبة
(المقدمة من ٩) وانظر زكى مبارك التصوف الإسلامى ١٣٤ ، ١٥٧ ج ١ ، ١٩٥٤ م .
(٢) الحكم المطائفة (شرح الحكم لابن عباد الرندى) ج ٢ ، ٨٩ ، ٩٥ .

على وجود الموجودات بعد أن يستدل بالموجودات على الله فيهتف (إلهى أمرت بالرجوع إلى الآثار ، فأرجعني إليها بسكوة الأنوار وهداية الاستبصار ، حتى أرجع إليك منها كما دخلت إليك منها مصون السر عن النظر إليها ، ورفوع الهمة عن الاعتماد عليها إنك على كل شيء قدير^(١)).

ويعود فيقول : (إلهى كيف يستدل عليك بما هو في وجوده مفتقر إليك أيكون تغيرك من الظهور ما ليس لك حتى يكون هو المظهر لك ؛ متى غبت حتى نحتاج إلى دليل يدل عليك ؟ ومتى بعدت حتى تسكون الآثار هي التي توصل إليك^(٢)).

وقد خلط ابن تيمية^(٣) بين آراء الشاذلية وبين ابن عربي ومدرسته كما خلط بين وحدة الشهود ووحدة الوجود . ومن التهم التي رمى بها ابن عطاء في مدرسة الشاذلي اتهامه بالحللول أو بوحدة الوجود رغم أنه يتحدث عن وحدة شهود في الوقت الذي ينفي فيه كل صفات الحللول أو وحدة الوجود : فإذا كان ابن عطاء يقول : (إنما يستوحش العباد والزهاد من كل شيء لغيبهم عن الله في كل شيء ولو شهدوه في كل شيء لم يستوحشوا^(٤) من شيء) ، فهو الصريح في قوله : (الأ كوان ثابتة بإثباته ، محوكة بأحدية ذاته^(٥)) . فإذا تعرفنا على آراء ابن عطاء في صلب نظريته ، فإننا نجد تكاملها لدى كتابه «التنوير في إسقاط التدبير» . وإن كنا نرى في تضاعيف الحكم أشثاناً مبعثرة حسب طبيعة الحكم العطائية المتناثرة .

(١) الحكم العطائية شرح ابن عباد / ٩٦ ج ٢ .

(٢) الحكم العطائية شرح ابن عباد ، ٩٤ ج ٢ .

(٣) ابن تيمية : مجموعة الرسائل الكبرى ج ١ ، ١٥٤ وما بعدها وانظر ابن الأوسى —

البغدادي : جلاء العينين ص ٤١ ، ٤٣ .

(٤) حكم ابن عطاء ج ٢ ، ٨٩ .

(٥) حكم ابن عطاء ج ٢ ، ٩٨ .

وابن عطاء الله حسب منهج دينه وصوفيته السنية لا يؤثر الفقر لذاته كما توهم بعض المنحرفين من الصوفية ، وإنما يؤثره لما فيه من صرف النفس عن الشواغل الدنيوية التي تبعد المرء عن الله ، وفي الوقت نفسه حين يدعو إلى الكسب وجمع المال ينص على أنه لا يطلب لذاته كالفقر أيضاً ، وإنما يطلب للأغراض الآتية :

١ — أن ينفقه المرء على نفسه في عبادته أو في الاستعانة على العبادة . أما في العبادة فهو كالاستعانة به على الحج أو الجهاد في سبيل الله ، وأما فيما يقوى الإنسان على العبادة فذلك هو المطعم والملبس والسكن وما إلى ذلك من ضرورات العيش لأن هذه الشؤون إذا لم تتيسر كان القلب مصروفاً إلى تدبيرها فلا يتفرغ للدين .

٢ — ما يصرفه في الصدقة والمروءة ووقاية العرض وأجرة الاستخدام .

٣ — ما ينفقه للخير العام كبناء وعمارة المساجد ودور المرضى (المستشفيات والملاجئ^(١)) .

وقد فلسف ابن عطاء الله مذهبه في إسقاط التدبير على أساس من العمل والتوكل معا ، أو على أساس من التسبب والتجرد حسب المصطلح الصوفي في التكسب والتفويض ، ولم ينكر مطلقاً ما فلسفه الإمام^(٢) الغزالي حصن التصوف السني (لابأس بان يحمده المتصوف ما في المال من الخطوط الدنيوية كإخلاص من ذل السؤال ، وحقارة الفقر ، والوصول إلى العز والمجد بين الخلق ، وكثرة الإخوان والأعوان والأصدقاء ، والوقار والكرامة في القلوب) بل أكد ابن عطاء^(٣) ما فلسفه في معنى التدبير استناداً إلى منهج الغزالي في جانبه الغائي . يقول ابن عطاء : (اعلم أن الأشياء إنما تدم وتمدح بما تؤدي إليه فالتدبير المذموم ما شغلك عن الله ، وعطلك عن القيام بخدمة الله ، وصدك عن

(١ و٢) الغزالي : إحياء علوم الدين ج ٣ ، ٢٣٧ وما بعدها . .

(٣) ابن عطاء التنوير في إسقاط التدبير ٣٣ ، ٣٤ وانظر الحكم العطائية شرح ابن عباد ج ١ ،

٤ وما بعدها .

معاملة الله . والتدبير الحمود هو ما ليس كذلك مما يؤدبك إلى القرب من الله ، ويوصلك إلى مرضاة الله . وكذلك الدنيا ليست تدم باسان الإطلاق ولا تمدح كذلك . إنما المذموم منها ما شغلك عن مولاك ومنعك الاستعداد لأخراك) . إن هذا هو روح المنهج الإسلامى الذى لا ينكر التسبب حين يؤكد التجرد ، أو كما يقول الدكتور زكى مبارك^(١) عنه : (أنه يفضل التجرد حين يخشى على أنفسنا الضعف عن رعاية الحقوق ، ويفضل التسبب حين يرى فى عزائنا من القوة والصلابة ما ندوس به على المطامع الدنيئة التى تستهوى من يطلبون الأرزاق^(٢)) .

وقد لاحظت أن أستاذنا المرحوم زكى مبارك قد عدل فى كتابه « التصوف الإسلامى فى الأدب والأخلاق » ما شط فيه ، وانحرف عن جادة الصواب فى كتابه « الأخلاق عند الغزالي^(٣) » . حين اتهمه بأن دعاة الهزيمة والانزواء عن المجتمع ، والهروب من الواقع — وقد فصّلنا ذلك فى حديثنا عن فلسفة الأخلاق لدى الغزالي .

فاذا عدنا إلى ابن عطاء لدى كتابه التنوير نجد أنه قسمه إلى ما بين فصل فى الباب الأول أدلته على نظريته من الكتاب والسنة ، وبين الدوافع إلى إسقاط التدبير وأقسام التدبير المذمومة والحمودة . أما الباب الثانى فهو تطبيق لنظريته فى مجال الرزق واكتسابه مستند إلى نصوص الكتاب والسنة ضارياً الأمثلة المحسوسة المعقولة ، فهو يقول^(٤) مثلاً مستحجاً مريده على إسقاط تدبيره : (مثل العبد مع الله تعالى كشجرة غرسها غارس طالباً نموها ونتاجها فقد علمت الشجرة — ان يكن لها علم — أو علمنا ذلك فيها — أنه

(١) ، (٢) الدكتور زكى مبارك : التصوف الإسلامى فى الأدب والأخلاق ج ٢ ، ١٧٢ القاهرة

١٩٥٤ .

(٣) الدكتور زكى مبارك الأخلاق عند الغزالي ص ١٥ ، ١٩٢٤ ومن الملاحظ أن أستاذنا الدكتور زكى مبارك رحمه الله عدل فى رسالة الدكتوراة النازية ما أخطأ فيه فى رسالة الدكتوراة الأولى عن الإمام الغزالي وإن لم يعترف بأنه عاد إلى الصواب بعد تناقض رحمه الله . .

(٤) ابن عطاء الله : التنوير ٣٤ ، ٦٤ .

ما كان ليغرسها ويمنعها السقى ... كيف وهو حريص على نتائجها مريد لنمائها؟ كذلك أنت أيها العبد شجرة الله غارسك وهو ساقيك في كل وقت ، قائم لك بوجود التغذية فلا تتمه أن يغرس شجرة وجودك ثم يمنعك من السقيا بعد الغرس فإنه ليس بغافل) . ويعود السكندري من طوافه الممتاز هاتفاً في صورة مناجاة الله على السنة هو اتف الحقيقة في أسلوب نادر المثال (أيها العبد .. كنت لك بتدبيرى لك من قبل أن تكون لنفسك بأن لا تكون معها فقد وليت رعايتها قبل ظهورك ، وأنا الآن في الرعاية لها .. أيها العبد أنا المنفرد بالخلق والتصوير والحكم والتدبير .. كمْ تشاركنى في خلقى فلا تشاركنى في حكى وتدبيرى^(١)) .

إن الفكرة الأساسية قد تكون مُقَدَّمة لدى فلسفة الغزالي ، وقد تكون لدى الصوفية جميعاً في صورة مختلفة . ولكن طرافة ابن عطاء تتجلى في وجوه صوغها واستعمالها وتطبيقها . فجميع آداب السلوك التي يصطنعها السالك في مجاهدته عنده تدور حول إسقاط السالك تدبيره ، وجميع ما يتحدث به عن مقامات وأحوال نجده قائماً على أساس من عملية الإسقاط والتفويض مع العمل والربط بين عملية التسبب والتجريد ووضع التجريد قبل وبعد وخلال التسبب والتكسب ، وعندما يصل السالك في نهاية طريقه بعد تدرجه في مجاهداته ومقاماته وأحواله إلى معرفة الله ، فإن المعرفة ذاتها ليست في جوهرها إلا المعرفة بإسقاط التدبير مع الله ، وهو أمر فطرى في النفس لما كان بين هذه النفس وبين الله من معاهدة على إسقاط التدبير في عالم الدر منذ ميثاق العهد . هذه المعرفة بالله على التحقيق تؤدي عند ابن عطاء إلى شهود الأحدية شهوداً ذوقياً بحيث لا يعرف العارف إلا وجوداً واحداً هو وجود الله على نحو ما نراه في جانب وحدة الشهود لدى ابن الفارض . وإن لم ينكر ابن عطاء الوجود الآخر ولكن لا بمعنى الوجود الحقيقي لله الخالق لكل شيء ، ولا شك أن شاعرية ابن عطاء تعطى آراءه حرارة وجيشانا وعنفاً يكاد يقربه من مدرسة ابن عربي وإن لم يسقط في دائرتها المنفصلة . وقد

أسرف الدكتور أبو الوفا التفتازاني^(١) حين أكد ان ابن عطاء: (هو أول واضع للمذهب في صورته الكاملة في التصوف الإسلامي وان ما خلفه الصوفية السابقون في ذلك فإنها تجيء في ثيابا كلامهم عن مقام التوكل والرضا) . ولكننا لو راجعنا الغزالي في كل ما ذكره على استفاضة لوجدنا أن جهد ابن عطاء (وهو جهد ممتاز حقاً) هو مجرد توسيع وتعميد وتنسيق لمذهب الامام الغزالي في التدبير والتفويض أو التجرد والتسبب . أمر آخر يمتاز به الغزالي هو حرصه الشديد على ألا ينتقص ذرة واحدة من إيمانه وسلامته منهجه ، وهو أمر نكاد نفقده أحياناً لدى ابن عطاء الذي تجرّفه شاعريته الصوفية إلى مسالك وعرة نكاد نطل منها على مدرسة ابن عربي ، وإن كان ابن عطاء في حقيقته سنياً غزالياً يؤكدهم الصحيح بأن العبد عبد والرب رب . وهو على منهجية سليمة في بسط المسائل نظرية أو عملية يلتزمها من بداية السلوك ، وعبر المراحل في جميع مجالات الطريق فهو مثلاً حين يناقش^(٢) المعتزلة في مشكلة الأفعال الاختيارية يتفق مع سنيته تمام الاتفاق: (فأفعال العباد كلها مخلوقة لله بما فيها من خير وشر ، والاستطاعة من الله تحدث للعبد مقارنة للفعل لا مقدمة على الفعل ولا متأخرة عنه) . (فالله خالق الطاعة بفضله ، كذلك هو خالق المعصية بعذله « قل كل من عند الله » ، فما لهؤلاء القوم «المعتزلة» — لا يكادون يفقهون حديثاً ؟ فإن قالوا . قد قال الله : « إن الله لا يأمر بالفحشاء »^(٣) . فالأمر غير القضاء . فإن قالوا : قد قال الله : « وما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك »^(٤) . فهو على التفصيل تعليم للعباد التأديب معه ، فأمرنا أن نضيف الحاسن إليه لأنها اللاتئة بوجوده والمساوىء إلينا لأنها اللاتئة بوجودنا . فإن قال المعتزلة إن المعصية قبيحة لا يليق أن تنسب إلى الله — كان رد شيخنا : أن المعصية فعل قبيح من العبد لأنها مخالفة لئلامن

(١) الدكتور أبو الوفا التفتازاني : ابن عطاء الله رسالة الماجستير ص ١٠٠ ، ١٠١ .

(٢) ابن عطاء الله : التنوير ص ٢١ وانظر شرح الحكم لابن عباد ج ١ ، ٩ .

(٣) آية ٢٨ من الأعراف . (٧) .

(٤) آية ٢٩ من آل عمران (٣) .

والقبيح لا يرجع إلى ذات المنهى عنه ، ولكن يرجع إلى تعلق المنهى به ، كما أن الحسن لا يتعلق بذات المأمورية ، ولكن يرجع إلى تعلق الأمر به^(١) ويؤكد ذلك قوله لمريده (الغافل إذا أصبح ينظر ماذا يفعل ، والعافل ينظر ماذا يفعل الله به^(٢)) .

إن السكندري ليس غريباً على أهل السنة إذن ، فهو لم يقصد في نظرية إسقاط التدبير أن يجعل الإنسان ريشة في مهب الريح ، بل كان هدفه غاية نفسية خلقية يضعها السالك في طريقه فيكون متقبلاً للآلام ، ثابتاً أمام الشدائد ، صامداً لأحكام القضاء والقدر . أمر آخر وهو ألا يكون الإنسان عبداً للخوف أو الرجاء أو الآلام أو المسرات . حينئذ يرتفع بنفسه فوق كل شيء بشهوده الله واعتماده عليه وتفويض الأمور لديه ، ويكون في النهاية متحققاً بالحرية في أكمل صورها الإنسانية . . . الحرية عن عبودية الركون إلى الأشياء وعلل الأشياء ، عن الخضوع لحظوظ النفس الإنسانية بين قوانين وأسر الطبيعة . ومن أهم ما يقصد إليه أيضاً ابن عطاء^(٣) هو ألا يكون الإنسان متطلعاً في قلق وحيرة لاستكناه المجهول من أمر المستقبل . لأن هذا يقطع صلته بالطريق إلى الله . ولكن هذه النظرة من ابن عطاء فيها كثير من الخطأ . فإن في دعوته إلى عدم التفكير في المستقبل استكمالاً لنظراته تؤدي إلى الركود وعدم عمارة الحياة ، وإن كان ابن عطاء لا يرى تنافياً بين طلب الرزق والإيمان بسبق تقديره ، فهو لا يرى أى تناف بين السعي وإسقاط التدبير . ووجهة نظره عامة أن إسقاط التدبير أمر معنوي هدفه الراحة النفسية والتفويض قبل العمل وخلال له وبعده ، فهو في الواقع لا يدعو إلى ترك العمل اعتماداً على سبق التقدير^(٤) .

(١) ابن عطاء الله التنوير في إسقاط التدبير ٣٧ ، ٣٨ .

(٢) ابن عطاء الله التنوير في إسقاط التدبير ص ٢١ وانظر شرح المحكم لابن عباد الرندي ج ١ ،

وما بعدها .

(٣) ، (٤) ابن عطاء التنوير ٣١ .

أما منهج ابن عطاء في المعرفة فهو استدلال عقلي وشهود ذوقي (فالفكرة فكرتان ، فكرة تصديق وإيمان ، وفكرة شهود وعيان ، فالأولى لأرباب الاعتبار ، والثانية لأرباب الشهود والاستبصار .) والاستدلال الأول لديه (مثيل الاستدلال على وجود الله من آثاره وشواهد^(١)) ، فهو ينتقل من معنى إلى معنى . أما الثانى فلا ينتقل فيه من معنى إلى معنى ؛ لأنه منهج يدرك به الصوفى الحقيقة العليا (إدراكا ذوقيا مباشرا) . ومن هنا كانت المعرفة الذوقية أكمل من المعرفة الاستدلالية العقلية . وهذه المعرفة عنده (حاصلة في النفوس منذ عهد ألسنت^(٢)) وهو يجعلها بمحض حسن تدبيره : (اعلم أن الحق سبحانه وتعالى تولاك بتدبيره على جميع أطوارك ، وقام لك في كل ذلك بوجود إبرازك ، فقام لك بحسن التدبير يوم المقادير يوم « ألسنتُ ربكم قالوا بلى » . ومن حسن تدبيره لك حينئذ أن عرفك به فعرفته ، وتجلي لك فشهدته ، واستنطقك والهملك الإقرار بربوبيته فوجدته^(٣)) . ولهذا فإن ابن عطاء يتعجب في توضيحه حين يؤكد (أنه لا يليق بمن عرف الله ووحدته في عالم الذر أن يجمله هنا في العالم المادى . أو لم يقل سبحانه وتعالى « يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود^(٤) ؟ » ، وأى عقد أهم من عقد إسقاط التدبير مع الله الذى هو مظهر عبودية الإنسان ودليل إقراره بربوبية الله^(٥) ؟) . لهذا لا يتحقق الصوفى بشهود أحديّة الله إلا بعد المعرفة الذوقية له ، وهو هنا يماثل جانباً من جوانب ابن الفارض في وحدة الشهود في أن الدليل على الوحدة الشهود الذوق . ومن هنا أيضاً يظهر خطأ الشيخ الشرقاوى^(٦) والدكتور زكى مبارك^(٧) في ربطهما هذا بمذهب الحلول أو وحدة الوجود ، وإن عاد الدكتور زكى مبارك ينفي هذا بلسان ابن عطاء في

(١) ابن عطاء : شرح الحكم لابن عباد الرندى ج ٢ ، ٩٦ .

(٢) ، (٣) ، (٤) ، (٥) ابن عطاء : التنوير ٨ ، ٩ ، ٤٤ (آية العهد ١٧٢ من الأعراف ٧)
[وإذ أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ...]

(٦) شرح الشيخ الشرقاوى على حكم ابن عطاء الله هامش الرندى ج ١ ، ١٢٨ .

(٧) الدكتور زكى مبارك : التصوف في الأدب والأخلاق ج ١ ، ١٤٥ ، ١٤٧ .

نفس المقام^(١). ومن العجيب هذا أن ابن تيمية^(٢) نفسه يقر تفسير ابن عطاء للوجود، وهو الخصم الممتاز للمذاهب الصوفية أو التصوف عامة. وقبل أن نصل إلى الدوائر المنفصلة نقول: إن مدرسة الغزالي السنية مضت في رسالتها، ولكننا لا نجد من تطور فيها على أصالة غير محمد إقبال في القرن العشرين من الميلاد^(٣).

(١) الدكتور زكي مبارك: التصوف في الأدب والأخلاق ج ١، ١٤٦٠.
(٢) ابن تيمية: مجموعة الرسائل الكبرى ١٣٢٣ هـ / ج ١ ص ١٥٤.
(٣) سنرى بيان ذلك في الباب الخامس.

البابُ الرابعُ

الفلسفة الصوفية فيما وراء التصوف السلفي والسني

تَحْيِيدُ

عرفنا لدى الباب الثانى والثالث فى أنظار التصوف السلفى والسنى أن توقف السلفية عند ظاهر النصوص المقدسة طور فلسفة المشبهة والمجسمة فى مختلف الدوائر السلفية والشيوعية مما أعان على ظهور النظريات الفلسفية لدى الصوفية فى الدوائر المنفصلة عما وراء التصوف السلفى والسنى . ولولا جهد الحركة الإحيائية الضخمة للفلسفة الدينية التى بعثها الإمام الغزالى عن تجربة وأصالة لكان لدى الفكر الإسلامى أحد أمرين لا ثالث لهما : إما أن تستشرى تيارات الانفصال فى الدوائر الصوفية والفلسفية فتحاول بلادِ بَنِيَّتِهَا هدم دين الله ، وإما أن يسيطر التيار السلفى لدى مدرسة ابن تيمية على الموقف بعد انتظاره على التيارات المنفصلة فيعوق بمجموده تطور الفكر الدينى فى الإسلام ذلك التطور الذى بعثه أهل السنة وعلى رأسهم رائدهم الغزالى ومدرسته الصادقة .

نحن لا نشك مطلقاً فى أنه كان لا بد بحكم التطور وتلاقح الثقافات أن تظهر هذه النظريات بعد غزوها للحقل الإسلامى على أساس من ضعف السلطان السياسى فى الإسلام وعلى أساس من مبدأ تشجيع الترجمات ونقل الثقافات الغربية عن الإسلام إلى ساحته الرحبة^(١) .

نحن لا شك مطلقاً فى أن الأفكار الجديدة كان لا بد لها أن تغزو الساحة الإسلامية الرحبية الآفاق فى المشرق والمغرب وأن تتطور معها الأفكار ، وأن تتطرف معها الأفكار بالذات فى الأطراف البعيدة الدولة الإسلامية فى المشرق والمغرب كما ذكرنا فى العراق والأندلس باعتبارهما الحدين الملاصقين للتيارات الخبيثة ، والأكثر تأثراً بريح هذه للتيارات — أقول كان لا بد لهذه الأفكار أن تصل إلى غايتها : إما إلى تطرف

(١) المقدس : البدء والتاريخ ج ٥ ، ١٤٦ وانظر أيضاً الرازى : اعتقادات فرق المسلمين والمشرى

ص ٧٣ تحقيق ونشر الدكتور على سامى النشار .

بحكم الخضوع للعقل الخالص أو للذوق الخالص — إلى الخروج على الدين عبر نظريات الاتحاد أو الحلول أو الاتصال أو وحدة الوجود . وإما إلى الاعتدال والاستقامة مع أهل السنة والسلف الصادقين كرد فعل قوى إزاء تيارات الانفصال .

ونحن لا نشك أيضاً في أن هذه النظريات في الدوائر المنفصلة لدى الصوفية في الإسلام تدل على عبقرية رجالها كمفكرين استعملوا عقولهم أو أذواقهم وخرجوا من استدلالاتها وكشفوها إلى أنظار قوية جديرة بالبحث والتأمل والدراسة العميقة لمعرفة مدى اتصالها أو انفصالها عن روح المنهج الإسلامى . من هنا انشغلت الدراسات في الشرق والغرب بهذه الأنظار . لكن العيب الأكبر هو أن الدارسين في الغرب بالذات وهم الرواد الأوائل في هذا الباب — اعتبروا هذه النظريات المنفصلة هي التصوف الإسلامى ، أو الفلسفة الإسلامية ، وما عداها ليس جديراً بصفة أو اسم الفلسفة أو التصوف . وهذا هو الخطأ أكبر الخطأ بدليل ما ألقينا عليه الأضواء في أنظار التصوف السلفى والتصوف السنى ، وبدليل أن المحاولات التى بذلت في البداية للتوفيق بين الفلسفات الغربية في غنوصيتها الشرقية أو الغربية ، وبين الإسلام في محاولات المدرسة المشائية وتابعيها — كانت متعسفة مفتعلة ليس فيها أصالة الفكر الإسلامى الصحيح ، وأن مجال الإصالة حقا هو في دوائر الكلام والفقه والتصوف . فإذا ذكرنا أوضح الأمثلة على هذا رأينا أن دائرة المعارف التى تمثل ظاهرة الرقى العقلى الشامل ، فى الوقت الذى تمثل ظاهرة انحطاط العرب فى ساطنهم الدينى السياسى الإسلامى هى دائرة معارف إخوان الصفاء ، وهى أمشاج الغنوصية الشرقية والغربية البعيدة كل البعد عن الروح الإسلامى مهما حاولت التوفيق . شئ آخر جد خطير : هو أن هذه الأنظار التى خرجت بها الدوائر المنفصلة فى نظريات الاتحاد والاتصال والحلول ووحدة الوجود والإنسان الكامل — هذه النظريات ليست هى الفلسفة الصوفية الأصيلة للتصوف الإسلامى ، فإن من الأسس التى ارتكزت عليها هذه النظريات المنفصلة أن الإيمان الخالص الذى حرص

عليه التصوف السني تحول إلى المعرفة القلبية دون السلوك أو العمل ، وأن الحب الصادق الذي كان لا يطمع في ثواب أو يخشى من عقاب مع التمسك بأصول العبادات تحول إلى عدم إيمان بالجنة أو النار كشئ محسوس ، أو تطور في الوقت نفسه إلى إسقاط التكاليف بدعوى الاتصال أو الاتحاد أو الحلول أو متولدات هذه النظريات ، كما أدى إلى القول إما بعدم جدوى الشرائع أو إنكار توقفها عند رسالة الإسلام . وفي هذا وذلك خروج سافر على الإسلام ، وإنكار لكلمة الله الذي أكمل دينه وأتم نعمته به^(١) . وأعود فأقول إننى سأدرس واقع هذه النظريات في ذاتها ومضمونها بالنسبة للمنهج الإسلامى مختلفا مع من ناقشوها من الرواد الأجانب وتابعيهم فيما رأوه من أنها وحدها تمثل النضوج الإسلامى أكثر مما تمثل الانفصال ، ومن هنا كان عطفهم عليها وعلى أصحابها كأحرار . ولن أمضى معهم في هذا العطف ، ولن آخذ في الوقت نفسه بجانب التعصب للمنهج أخذاً يبعدنى عن الحق ، ولكنى سأكون معها كما كان الغزالي الذي كشف أخطاءها وبين في فلسفته تجاهها أننا إما أن نكون مع غير الله على خلط وتلبيس وتضليل . وإن كنت اختلف مع الامام الغزالي في أنه تسامح وأحسن الظن بأصحاب هذه النظريات خضوعاً لمنهج هو قبل وبعد كل شئ .

قبل أن أدخل إلى بدايات الطريق لا بد أن أذكر حقيقتين هامتين فصلتهما في كلامى لدى متوسطات الطريق السني .

الأولى : إن متوسطات الطريق عامة كانت الجسر الذي تعرض العابرون عليه

(١) سنرى أن تطور النظرة التجريدية أدى إلى البحث في أن الجنة والنار شئ حادث وليس لما حدث أو لما خلق الله مكان حيث يكون الصورية العارفون ولم يعد البحث في الجنة والنار هل هما موجودتان أم غير موجودتين ، وحتى قال عفيف التلمساني (٦٩٠ هـ) في مدرسة ابن عربي (إن القرآن كله لمشارك) . انظر الأعلام للزركلى ص ١٩٣ ج ٣ الطبعة الثانية وانظر الطبري ٩ ، ١٧٩ - وفوات الوفيات ١ ، ١٧٧ وانظر دول الإسلام للذهبي ١ ، ٧٣ ، تهذيب ابن عساكر ٦ ، ٢٨١ ، ونيكاون : صوفية الإسلام ١٥٣ . وانظر الماوى : الكواكب الدرية ٣٣١ مخطوط ٢٦٠ تاريخ دار الكتب المصرية . وانظر ابن كثير : البداية والنهاية ص ١٣ / ٢٢٦ .

أو المتوقفون لديه لخطر التيارات المختلفة التي تجاذبتهم ؛ إما إلى عبورهم هذه التيارات والتخلص منها بقوة صدق بداياتهم السليمة وإما بانحرافهم في خضم الغنوصيات المختلفة ودخولهم وسياحاتهم في التيارات المنفصلة ، وأما حيرتهم بين بداياتهم وبين الخوض في تلك التيارات الناشئة . إن توقفهم أو تأرجحهم أدى إلى الخلط بين الآراء التي تصلهم بالمنهج الاسلامي والآراء التي تفصلهم عنه ، وأدى بالتالى إلى الخلط والاضطراب في الدراسات حولهم وحول انظارهم الاسلامية وغير الاسلامية الدخيلة . .

الثانية : إننا إذا ناقشنا مارواه العطار^(١) ، وما أرخه القفطى^(٢) ، وذكره المسعودى^(٣) حول معرفة ذى النون المصرى (ت ٢٤٥ هـ) وعلمه بأسرار ورموز البرابى وما أثاره نيكلسون^(٤) حول ذلك — كان لنا أن نصل من وراء هذا إلى وضع ذى النون المصرى بالذات مقدمة ممتازة للبسطامى أو للمنظريات المنفصلة ، كما وضعنا الحارث المحاسبى مقدمة ممتازة للجنيد وللغزالي فى الدائرة السنية ، وكما وضعنا المدرسة السالمية والبلخية مقدمة ممتازة للهروى فى الدائرة السلفية . ذو النون المصرى إذن هو المقدمة الممتازة للبسطامى أو للمنظريات المنفصلة فيما وراء التصوف السافى والسنى . وأكبر من اهتم بشخصية ذى النون وأنظاره الأستاذ نيكلسون . لكنه أسرف كثيراً فى اعتماده وتسليمه بروايات القفطى والمسعودى دون أن يعرضها على ميزان النقد العلمى فيقبل منها ما يتفق مع العقل ويرفض ما لا يتفق معه ، وخاصة إذا خلت الروايات من السند ، وجرت على السنة غير المتقدمين . .

يقول نيكلسون^(٥) مؤمناً على رواية القفطى^(٦) : (وتبدو شخصية ذى النون الحقيقية

(١) العطار : تذكرة الأولياء ج ١ ، ١٢٧ .

(٢) القفطى أخبار العلماء ص ١٨٥ طبعة ليبرت ، وطبعة القاهرة . ٦ ، ١١١ ، ٢٢٨

(٣) المسعودى : مروج الذهب ج ٢ ، ٤٠١ نشر باربييه دى مينار باريس .

(٤) نيكلسون : فى التصوف الإسلامى ترجمة المرحوم الدكتور أبو العلا عفيفى ٧ ، ١٢ .

(٥) و(٦) المصادر السابقة لهم .

فما يذكره عنه القفطى فى كتابه أخبار العلماء بأخبار الحكماء حيث يقول ذو النون، من طبقة جابر بن حيان فى انتحال صناعة الكيمياء، وتقليد علم الباطن والإشراف على كثير من علوم الفلسفة. وكان كثير الملازمة « لبربا » بلدة أخميم « البرابى »، فإنها من بيوت الحكمة القديمة، وفيها التصاوير العجيبة والمثالات الغريبة التى تزيد المؤمن إيماناً والكافر طغياناً. ويقال إنه فتح عليه علم ما فيها بطريق الولاية وكانت له كرامات ...) .

ويقول نيكلسون^(١) موثقاً رواية المسعودى^(٢): (أما المسعودى الذى توفى بعد ذى النون بمائة سنة كاملة، وكان أول مصدر تكلم عنه، فيخبرنا أنه جمع معلوماته عن ذى النون من أهل أخميم - « كذا » عند مازارها. ويرى عنه أنه كان حكيماً سلك طريقاً خاصاً، واتخذ فى الدين سيرة خاصة، وكان من المعنيين بحل رموز البرابى فى أخميم، كثير التطواف بها، وأنه وفق إلى حل كثير من الصور والنقوش المرسومة عليها. ثم يذكر المسعودى ترجمة لطائفة من هذه النقوش التى ادعى ذو النون أنه أقرأها وحلها.) . القفطى إذن يصفه بأنه عالم كيميائى، ومن أكبر العلماء بآثار مصر القديمة. ورموزها وأسرارها الدينية، والمسعودى يردد ذلك ويؤكد بطريقة غير عملية على الإطلاق. أنه أخذ أنباءه سماعاً عن أهالى أخميم !!

أما الأستاذ نيكلسون^(٣) فهو لا يثق فقط فى علم ذى النون بلغة قدماء المصريين. وأسرارهم ورموزهم، بل يرتب على ذلك الصلة بين علم الكيمياء وبين الأسرار المدونة فى رسوم المصريين القدماء اعتماداً على ما ذكره أصحاب المقالات عن هرمس « أخنوخ » الذى كان أول من بنى الأهرام ومدائن البرابى. وأكد نيكلسون أن ذا النون من أصحاب الكيمياء والسحر، وربط بين الكرامات والكيمياء والتصوف حتى وصل إلى

(١) و(٢) المصادر السابقة لهم .

(٣) المصدر السابق لنيكلسون .

أن المتصوفة وصلوا إلى هذا السلوك من باب الكيمياء والسحر لا الكيمياء العلمية بالمعنى العلمى فى مدرسة جابر بن حيان تلك المدرسة التى خلصت العلم لأول مرة من ستر الكهانة والشعوذة إلى الحقل التجريبي . وكما أخطأ نيكلسون فى إسرافه الشديد فى توثيق روايات القفطى والمسعودى ، فقد أخطأ أيضاً فى التسليم بأن ذا النون من طبقة جابر بن حيان على أساس الوهم القائل بأن كل من اشتغل بالكيمياء صوفى ، وأن الاشتغال بصناعة الكيمياء مطية إلى الطريق الصوفى ، أو أن جابر بن حيان كان يلقب بالصوفى . نحن لا ننكر أن ذا النون اشتغل بالكيمياء^(١) ، وقد يكون من المؤكد أنه درس بعض رسائل جابر التى وصلت مع الوفود المهاجرة من الشيعة إلى مصر التى بدأت منذ الاضطهادات الأموية ، وكان لها أثرها فى توجيهه ، لكن الفارق الواضح أن « جابر^(٢) ابن حيان لم يخلط بين الكيمياء والكرامات الصوفية » أو لم يفهم الكيمياء بمعنى السحر كما فهمها ذو النون أو من أرخوا له .

المهم لدينا أن ذا النون كان حكيماً وهذا يصله بالركب الفلسفى ، وقد حاول أن يتفلسف أولاً ، ثم اتخذ فى الدين سيرة خاصة على جسر من كيمياء البرابى ورموزها السحرية ، ومعنى هذا أنه كان من ذوى الدين الغنوصى ، لكن أهم ما يصل إليه ذو النون الذى بدأ سنيا ثم جرفه التيار الغنوصى : هو أنه كان أول من خطا بالمعرفة الصوفية خطوة جديدة حين فرق بين معرفة انصوفى بالله ، وبين المعرفة بالعقل وحده ، وحين ذكر أن المعرفة الحقيقية هى المعرفة الأسمى عن طريق المشاهدة القلبية وقد يكون من الصحيح حقاً أن نقول إن نظريته الصوفية فى المعرفة تؤكد أن المعرفة فطرية فى قلوبنا منذ الأزل ،

(١) من مؤلفات ذى النون التى ذكرها كارادى فو ، (انظر دائرة المعارف الإسلامية الفرنسية

p. 989 . وانظر المسعودى ج ٢ ، ٤٠١ ، باريس .)

(١) التجربات ويحتوى لارشادات طبية وتعمم سحرية وتجارب كيميائية (٢) حجر الكيمياء ، (٣)

مناظرات بينه وبين يعقوب (تلميذه) فى حجر الكيمياء ولم تذكر حتى الآن . المصدر السابق .

(٢) د/عبد القادر محمود : الإمام جعفر الصادق الباب السادس من رسالة الماجستير مخطوط بكلية الآداب

جامعة الاسكندرية ١٩٦١ وقد نشره المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية ١٩٦٦

وهي الصلة التي يخلقها الله من النور الباطن في قلوبنا أو كما يقول ^(١) (إن المعرفة الحقيقية بالله ليست العلم بوحْدَانِيَّتِهِ التي يؤمن بها المؤمنون جميعاً ، كما أنها ليست من علوم البرهان والنظر التي هي علوم الحكماء والمتكلمين والبلغاء ، ولكنها معرفة صفات الوحدانية التي هي لأولياء الله خاصة لأنهم هم الذين يشاهدون الله بقلوبهم ، فتكشف لهم ما لا يكشفه لغيرهم من عباده) . فإذا صحت هذه الآراء لدى النون ، فإننا نجد من الواضح أن ما يسميه معرفة يشبه الغنوص الهلاليين الذي أخذه عن الأفلوطينية الحديثة ، وليس هذا فقط ، بل إن خطوات ذى النون في هذا المجال تجعله جسراً لنظرية وحدة الشهود والاتحاد ، حيث يقول ^(٢) (فلا يزال العبد يتقرب من الحق حتى ينفى فيه ، والعارفون بالله فانون عن أنفسهم لا قِوَامَ لهم بذواتهم ، وإنما قوامهم من حيث ذواتهم بالله ، فهم يتحركون بحركة الله ، وينطقون عن الله بما يجريه على ألسنتهم ، وينظرون بنور الله في أبصارهم) . هنا يظهر لنا ذو النون بخصائصه الإسماعيلية التنيوزوفية المنبثقة من الأفلوطينية الحديثة . تلك التي نراها واضحة أيضاً في قول ذى النون عن المعرفة والمحبة (عرفت ربى بربى ولولا ربى ما عرفت ربى) ، (والمحبة متبادلة بين العبد والرب) ، (وهذا الحب من شأنه أن يصل المحبة إلى الاتحاد بربه . . .) ، (والمعرفة شهود للحق في القلب الذي استضاء بنور الله) ^(٣) .

أقول إن هذه الآراء عن ذا النون تضعه جسراً للمدارس والنظريات المنفصلة ، ولكننا لانسرف في القول كما أسرف نيكلسون ومن تبعه حين قال إن ذا النون — أول من بذر الخصائص التنيوزوفية في التصوف الإسلامى على الإطلاق — فهو في الواقع مجرد صدى لأصداء عميقة في الغنوص الغربى الشرقى والغربى معاً .

(١)، (٢)، (٣) الطوسي : اللمع ١٤٥ ، ٤٩٨ ، ٥٠٣ وانظر القشيري ٨ ، ٩ وانظر فريد الدين العطار تذكرة الأولياء ج ١ ، ١٢٧ وانظر ابن النديم الفهرست ٣٠٨ وكشف الظنون لحاجي خليفة ج ٢ ، ٥٣٨ وانظر أيضاً طبقات السلمي ١٥ ، ٢٦ وطبقات الشعرائى ج ١ ، ٨١ ، ٨٤ . وتاريخ بغداد ج ٨ ، ٢٩٣ ، ٢٩٧ .

ومع ذلك فيجب أن نعترف بأن الأصدقاء التي شاعت عن آراء ذى النون المصرى
لم تحمل معها حقيقة كاملة ، بل حملت حقيقة التيارات الغريبة التي نمت وترعرعت في
مدارس النظريات المنفصلة ، وكانت بدايات ثمارها لدى تلميذه الأول أبى يزيد
البسطامى (ت ٢٦١ هـ) الذى توفى بعده بأعوام قليلة لا تبلغ العشرين . فلنمض
إذئذ مع الركب المنفصل لدى رائده الأول أبى زيد البسطامى .

الفصل الأول

نظرية الاتحاد لدى البسطامي

أ - بدايات الطريق

البسطامي هو أبوزيد طيفور بن عيسى البسطامي . كان جده مجوسيا أسلم . اسمه سمروشان . من أهل بسطام (بالكسر ثم السكون) بحلة كبيرة بقومس . على جادة الطريق إلى نيسابور . فتحت في عهد عمر بن الخطاب عام ١٨ هـ . وأبوزيد ثاني اخوته (آدم وطيفور وعلى) وكلهم كانوا زهاداً عباداً ، ولكن أبازيد كان أجلمهم حالاً كما يقول القشيري . وقد توفي أبوزيد عام ٢٦١ هـ ^(١) .

والبسطامي هو أول من استخدم لفظ الفناء بمعناه الصوفي ، ويؤيد ذلك الأستاذ نيكلسون ^(٢) ، خلافاً لما ذكره الأستاذ ماسينيون ^(٣) في نسبة ذلك لدى النون المصري (٢٤٥ هـ) وقد أخذ البسطامي النظرية من جذورها عن الهندية في عقيدة الواحدة Monism ، ونسخ منها نظريته وعقيدته في الفناء على أساس من فكرة المراقبة التي يراد بها في الفلسفة الصوفية الهندية البوذية مصطلح «الذيانا والساذي» [Dhyana and Samadhi] . والذيانا هي التأمل والمراقبة ، والساذي هو الاستغراق . وبارتباط المراقبة أو التأمل « Meditation » بالاستغراق أو الفناء (Absorption) بمعنى الصعود

(١) القشيري : الرسالة ص ٤٨ طبع القاهرة ١٣٣٠ هـ وانظر أيضاً العطار تذكرة الأولياء ج ١ ، ١٦٠ وطبقات الشعرائي ج ١ ، ٨٩ ، ٩٠ .

(٢) نيكلسون : في التصوف الإسلامي ترجمة المرحوم الأستاذ الدكتور أبو العلا عفيفي ٧ ، ٨ ، ٢٧ ، ٢٣ ، ٢٤ وانظر النص الأصلي في كتاب نيكلسون تراث الإسلام

The Legacy of Islam. p. 212—216.

(٣) ماسينيون : مجموعة نصوص لم تنشر ، وانظر تذكرة الأولياء للعطار ج ١ ، ١٣٧ ، ١٤٠ ، ١٤١ وانظر حلية الأولياء ج (١٠) ٣٣ ، ٤٠ .

من المراقبة إلى الاستغراق — يصل الصوفي المريد إلى أن يصبح المراقب والمراقب عنده واحداً . وهذه هي جوهر نظرية البسطامي التي أخذها عن الصوفية الهندية في فلسفة الديانا والسماذى^(١) . وقد أكد الأستاذ نيكلسون أن البسطامي نقل نظرية الفناء عن أبي على السندى الذي علمه الطريقة الهندية (في مراقبة الأنفاس تلك التي وصفها البسطامي بأنها عبادة العارف بالله)^(٢) .

إن أول وأدق ما يواجهنا في نظرية البسطامي قصة معراجة التي ذكرها القشيري^(٣) ، وأكده مضمونه « مخطوط النور من كلمات ابن طيفور » الذي نشره الأستاذ ماسينيون عام ١٩٣٠^(٤) .

يقول أبو يزيد (كنت اثنتي عشرة سنة حداد نفسي ، وخمس سنين كنت مرآة قلبي ، وسنة أنظر فيما بينهما ، فإذا في وسطى زنار ، فعملت على قطعه خمس سنين أنظر كيف أقطعه ، فكشف لي فنظرت إلى الخلق فرأيتهم موتى فكبرت عليهم أربع تكبيرات) ويصل بنا البسطامي من قصة معراجة إلى قوله : (منذ ثلاثين سنة كان الحق مرآتي ، فصرت اليوم مرآة نفسي ، لأنني لست الآن من كنته ، وفي قولي أنا والحق إنكار لتوحيد الحق ، لأنني عدم محض ، فالحق تعالى مرآة نفسه ، بل أنظر أن الحق مرآة نفسي ، لأنه هو الذي يتكلم بلساني . أما أنا فقد فنيت . . .) وهنا يصلنا البسطامي بالحلاج أو يقدم أرضه الخصبية للحلاج فيغرس بها أثمار الحلول أيضاً . ويؤكد لنا هذا ما جاء في مخطوطه « النور من كلمات أبي طيفور » عن أبي الربيع (حدثنا خلف قال : دق رجل على أبي يزيد باب داره فقال له من تطلبه ؟ فقال أطلب أبا يزيد . قال مر ويحك فليس في الدار غير الله) وفي رواية أخرى : (حدثنا خلف قال قصد أبا يزيد رجل من أصحاب

(١) Incyclopaedia of Religion and Vol. III.

(٢) نيكلسون : في التصوف الإسلامي ص ٧٥ وانظر العطار تذكرة الأولياء ج ١ ، ١٦٢ .

(٣) القشيري ص ٤٨ طبع القاهرة ١٣٣٠ هـ .

(٤) ماسينيون : مخطوط عن تكية المولوية بحلب نشره الاستاذ د/ عبد الرحمن بدوي في كتابه

شطحات الصوفية كملعق ص ٦٥ .

ذى النون . فقال له من تطلب ؟ قال أبا يزيد غفقال يا بني : أبو يزيد يطلب أبا يزيد منذ أربعين سنة . فرجع إلى ذى النون وأخبره فغشى عليه^(١) .

فإذا ذكرنا كما فصلنا من قبل من أن الغزالي يصل بين المعرفة والعبادة^(٢) وأن هذا هو ما أخذ السلفي ابن القيم^(٣) عن الغزالي مباشرة وعن ابن تيمية عن الغزالي — إذا ذكرنا هذا مع التصوف السني والسلفي ، فإننا نجد أن البسطامي يفصل بين المعرفة والعبادة فصلا كاملا يؤدي إلى نتيجة خبيثة خطيرة وهي أن المشغلين المستغرقين في العبادة بعيدون عن المعرفة ، وأن المشغل بالعبادة لا يصلح لحل المعرفة على الإطلاق . يقول البسطامي في وضوح (اطلع إله على قلوب أوليائه . فمنهم من لم يكن يصلح لحل المعرفة صرفا فشغلهم بالعبادة) . ليس هناك درجة ، بل أعلى فائدة العارف وجود معرفته^(٤) . معنى هذا أنه لا درجة للعارف الواصل الذي لا يعيش بالحال بل في الحال . وأن الله شغل بالعبادة من لم يكن يصلح لحل المعرفة . أما العارفون فليسوا في شغل بالعبادة . ويصل بنا البسطامي في فلسفته للمعرفة بأنه تدرج فيها منذ البداية ، وكان غلظه في أربعة أشياء : حين توهم أنه يذكر الله ، وأنه يعرفه ، وأنه يحبه ، وأنه يطلبه ، فلما انتهى إلى درجة العارف رأى ذكر الله له يسبق ذكره ؛ ومعرفة الله به تتقدم معرفته ، ومحبة الله له أقدم من محبته له . وطلب الله له قبل طلبه له : (غلظت في ابتدائي في أربعة أشياء : توهمت أني أذكره ، وأعرفه ، وأحبه ، وأطلبه ، فلما انتهيت رأيت ذكره سبق ذكرى ، ومعرفته تتقدم معرفتي ، ومحبته أقدم من محبتي ، وطلبه لي أولا حتى طلبته^(٥)) . والبسطامي

(١) ماسينيون : مخطوط عن تكية المولوية يحلب نشره د . بدوي في كتابه شطحات الصوفية كملحق ص ٦٥ .

(٢) الغزالي : إحياء ج ٤ ، ٢٥٤ ، ٢٥٥ ، ٢٨١ ، ٢٨٢ وج ٣ ، ٢٤٣ ، ٢٤٤ .

(٣) ابن القيم : مدارج السالكين ص ٢٢٤ ج ٣ .

(٤) تاريخ بغداد ج ٧ ، ٢٧٥ وانظر القشيري المصدر السابق والسلمى : الطبقات ٢٤٨

وماسينيون مجموعة نصوص لم تنشر (٣٢-٢٧ p)

(٥) السلمى : طبقات الصوفية ص ٢٤٨ وانظر العطار : تذكرة الأوليا ج ١ ، ١٦٢ .

ذى النون . فقال له من تطلب ؟ قال أبا يزيد غفقال يا بني : أبو يزيد يطلب أبا يزيد منذ أربعين سنة . فرجع إلى ذى النون وأخبره فغشى عليه^(١) .

فإذا ذكرنا كما فصلنا من قبل من أن الغزالي يصل بين المعرفة والعبادة^(٢) وأن هذا هو ما أخذ السلفي ابن القيم^(٣) عن الغزالي مباشرة وعن ابن تيمية عن الغزالي — إذا ذكرنا هذا مع التصوف السني والسلفي ، فإننا نجد أن البسطامي يفصل بين المعرفة والعبادة فصلا كاملا يؤدي إلى نتيجة خبيثة خطيرة وهي أن المشغلين المستغرقين في العبادة بعيدون عن المعرفة ، وأن المشغل بالعبادة لا يصلح لحل المعرفة على الإطلاق . يقول البسطامي في وضوح (اطلع إله على قلوب أوليائه . فمنهم من لم يكن يصلح لحل المعرفة صرفا فشغلهم بالعبادة) . ليس هناك درجة ، بل أعلى فائدة العارف وجود معروفه^(٤) . معنى هذا أنه لا درجة للعارف الواصل الذي لا يعيش بالحال بل في الحال . وأن الله شغل بالعبادة من لم يكن يصلح لحل المعرفة . أما العارفون فليسوا في شغل بالعبادة . ويصل بنا البسطامي في فلسفته للمعرفة بأنه تدرج فيها منذ البداية ، وكان غلظه في أربعة أشياء : حين توهم أنه يذكر الله ، وأنه يعرفه ، وأنه يحبه ، وأنه يطلبه ، فلما انتهى إلى درجة العارف رأى ذكر الله له يسبق ذكره ؛ ومعرفة الله به تتقدم معرفته ، ومحبة الله له أقدم من محبته له . وطلب الله له قبل طلبه له : (غلظت في ابتدائي في أربعة أشياء : توهمت أني أذكره ، وأعرفه ، وأحبه ، وأطلبه ، فلما انتهيت رأيت ذكره سبق ذكرى ، ومعرفته تقدمت معرفتي ، ومحبته أقدم من محبتي ، وطلبه لي أولا حتى طلبته^(٥)) . والبسطامي

(١) ماسينيون : مخطوط عن تكية المولوية يحلب نشره د . بدوي في كتابه شطحات الصوفية كملحق ص ٦٥ .

(٢) الغزالي : إحياء ج ٤ ، ٢٥٤ ، ٢٥٥ ، ٢٨١ ، ٢٨٢ وج ٣ ، ٢٤٣ ، ٢٤٤ .

(٣) ابن القيم : مدارج السالكين ص ٢٢٤ ج ٣ .

(٤) تاريخ بغداد ج ٧ ، ٢٧٥ وانظر القشيري المصدر السابق والسلمى : الطبقات ٢٤٨

وماسينيون مجموعة نصوص لم تنشر (٣٢-٢٧ p)

(٥) السلمى : طبقات الصوفية ص ٢٤٨ وانظر العطار : تذكرة الأوليا ج ١ ، ١٦٢ .

هنا كما خالف النظرة الصوفية المعتدلة التي تصل ما بين المعرفة والعبادة ، والتي ترى يقين المعرفة في صدق العبادة استناداً إلى قول الله (واعبد ربك حتى يأتيك اليقين) فقد خالفها أيضاً في نظرة الافتقار - افتقار المخلوقات إلى الخالق - وأكد البسطامي الفصل بين المعرفة والعبادة ، وافتقار الله إلى عباده العارفين أكثر من افتقارهم إليه وطلبهم له ، حتى وصل في النهاية إلى أن (الإشارة من المشير شرك ، وأبعد الخلق من الله أكثرهم إشارة إلى الله^(١)) .

وحين يذكر البسطامي يذكر الشطح والشطحات ، وتفضيل مقام السكر على الصحو وعدم الانفلات منه إلى اليقظة لاستكمال رسالة الأولياء والأنبياء حسب مفهوم التصوف في إسلاميته الصحيحة . وأقدم مرجع صوفي اهتم بشطحات البسطامي هو الطوسي في اللمع لسكن الطوسي كما سنرى كان متعصباً لمنطق البسطامي أكثر من سلوكه سبيل الحق الواضح . يقول الطوسي^(٢) : (إن سأل سائل فقال ما معنى الشطح . فيقال معناه عبارة مستغربة في وصف وجد فاض بقوته وهاج بشدة غايانه وغلبته ...) ، (ألا ترى أن الماء الكثير إذا جرى في نهر ضيق فيفيض من حافته ؟ يقال شطح الماء في النهر ، فكذلك المريد الواحد إذا قوى وجده ، ولم يطق حمل ما يرد على قلبه من سطوة أنوار حقائقه ، وسطح ذلك على لسانه فيترجم عنها بعبارة مستغربة مشككة على مفهوم سامعيها إلا من كان من أهلها^(٣)) . هنا يؤكد الطوسي أنه لا يفهم مضمون الشطح إلا من كان من أهل الطريق . كما يؤكد حقيقة أخرى أن في الشطح حقائق لا مجرد توهمات ينكرها الشاطح لورجع إلى صحوه بعد سكره . أمر ثالث يؤكد الطوسي هو أن ظاهر الشطحات (مستشنع وباطنها صحيح)^(٤) . أمر رابع يوضحه الطوسي : هو أن كل عارف بحقيقة ما وجد ينطق حسب كل مقام أو حال فيما بينه وبين ذاته ، وفيما بينه وبين غيره حسب مقام أو حال كل عارف . ومعنى هذا أن مقياس الحكم على الشطحات غير دقيق لأنه ذاتي يتغير حتى

(١) تاريخ بغداد للبغدادى ج ٧/ ٢٧٥ ، وانظر ماسينيون : مجموعة نصوص لم تنشر 29 p.

(٢) ، (٣) ، (٤) الطوسي : اللمع ، ٤٥٣ ، ٤٥٤ ، وما بعدها طبع القاهرة ١٩٥٧ .

في الشخص الواحد حسب كل مقام أو حال ، وإنما لا نستطيع أن نحكم على ما يقال منها حسب ظواهرها ، وإنما يجب الرجوع في هذا إلى الخواص العارفين بها ، أو تأويلها بالرجوع إلى الراسخين ، أو الصمت حيال أسرارها ، ولا شك أن ما يدعو إليه الطوسي ضرب في العماء ، وخروج عما دعا إليه التصوف السليم من الرجوع إلى العقل لتمييز المتوهم من المعارف الذوقية أو المتحقق منها ، وربما كانت أوهام شيطان لا حقائق مَلَكَ كما يقول الغزالي ، فإذا ذكرنا زعم الطوسي من أن (أقل ما يوجد لأهل الكمال الشطح لأنهم متمكنون في معانيهم)^(١) ، وذكرنا مثاله في ذلك بعلم الخضر العابد الصالح الذي فاق علم موسى النبي ، فإننا ندرك شطحاً عجيباً للطوسي . فإذا كان الكمال في الشطح ، أو كان أقل ما يوجد لأهل الكمال الشطح كبداية ؟ فما نهاية الكمال إذن ؟ ثم هل كان الخضر ذا شطحات ، أم أن الطوسي يقصد أن يشبه تصرف الخضر الذي كان ظاهره منكرًا وباطنه الخير كل الخير بأن الشطحات في حقيقتها الباطنية غير ظواهرها المستشعة . وهل اللفظ إلا صورة أو قالب يشف عما وراءه ؟ ثم هل هناك حكم عدل كالعقل في الشطحات ومضامينها ؟ إن قال الطوسي أنه لا يفهم الشطحات إلا أصحابها فهو متناقض لأن صاحب الحال لا يستطيع أن يعرف تمامًا في سورة وجده ما ينطق به أو ما يشعر به تمامًا ، وإذا شعر انفصل ، فإذا عاد إلى الصحو استطاع أن يدرك حقيقة ما قال ونطق لا باستناده إلى العارفين قدر استناده إلى العقل والدين اللذين هما المقياس أو الميزان السوي للحكم البعيد عن الهوى والتعصب ، والتلبيس والتأويل المتعسف الباطل .

فإذا عدنا إلى الطوس مع البسطامي في شطحاته وجدناه يشرح موقفه منها ومنه في قوله^(٢) (وقد شاع في كلام الناس أنه قال : رفعني الله مرة فأقامني بين يديه وقال لي يا أبا يزيد : إن خلقي يحبون أن يروك فقلت زيني بوحدانيتك وألبسني أنايتك ، وارفعني إلى أخذيتك حتى إذا رأي خلتك قالوا رأيناك فتسكون أنت ذاك ولا أكون أنا هنا) . فإذا نظرنا إلى تأويلات شرح الطوسي لهذا الكلام نجده يقول فيها^(٣) :

(١) الطوسي المم ٤٥٤ وما بعدها وانظر أيضاً ص ٤٦١ وما بعدها .

(٢) (٣٢) الطوسي : المم ٤٦١ ، ٤٦٢ ، القاهرة ١٩٥٧ .

(قوله رفعني مرة فأقامني بين يديه . . . يعني أشهدني ذلك وأحضر قلبي لذلك لأن الخلق كلهم بين يديه لا يذهب عليه منهم نفس ولا خاطر ، ولكن يتفاضلون في حضورهم لذلك ومشاهدتهم . وأما قوله زيني بوحدانيتك وألبسني أنا نيتك ، وارفعني إلى أحديتك فإنه يريد بذلك الزيادة والانتقال من حال إلى نهاية أحوال المتحققين) . (وأما قوله حتى إذا رأي خلقك قالوا رأيناك ، فهذا وأشباه ذلك يصف فناء ، وفنائه عن فنائه ، وقيام الحق عن نفسه بالوحدانية ، ولا خالق قبل ولا كون كان ، وكل هذا مستخرج من قوله صلى الله عليه وسلم : ما زال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه ، فإذا أحببته كنت عينه التي يبصر بها ، وسمعه الذي يسمع به ، ولسانه الذي ينطق به ، ويده التي يبطش بها . وينتهي بنا الطوسي في شرحه وتأويله إلى القول : (ثم إنه لا يبلغ المتجربان حقيقة الحجة ، حتى يقول الواحد للآخر يا أنا) .

فإذا لاحظنا شرح الطوسي لقول البسطامي : (زيني بوحدانيتك وألبسني أنا نيتك وارفعني إلى أحديتك) : نجد أنه يقول إنه يريد بذلك الزيادة والانتقال من حالة إلى نهاية أحوال المتحققين ، والمسألة أوضح من الشرح التجريدي للطوسي ، فعبارة البسطامي واضحة في الدعوة إلى الاتحاد بالله حتى يبلغ المتجربان حقيقة الحجة في الاتحاد فيقول الواحد للآخر يا أنا . والبسطامي وإن لم يصرح هنا بأنه اتحد فعلا مع الله ، فقد صرح بذلك في كثير من أقواله التي ذكرنا منها (وفي قولي أنا والحق إنكار لتوحيد الحق) ، فالحق تعالى مرآة نفسه : (بل أنظر أن الحق مرآة نفسي)^(١) . ولا شك أن هذا كان المقدمة الممتازة لفلسفة الحلّ في الحلّ ، وإن بدت آراء للحلاج مثل البسطامي « كما رأينا وسنرى » تحاول تغطية السافر من مذهب الاتحاد أو الحلّ بصورة وحدة الشهود . وقد أكد الطوسي - رغم محاولات تأويلاته المتعسفة - الخطوط الرئيسية في نظرية البسطامي

(١) الفشيرى : الرسالة ص ٤٨ طبع القاهرة ١٣٣٠ هـ وانظر أيضاً ماسينيون عن مخطوط حصل عليه من تكية المولوية بحلب نشره كمالى الأستاذ الدكتور : عبد الرحمن بدوى في كتابه شطحات الصوفية ص ٦٥ أصل المخطوط رقم ٢٧٨٤ مكتبة الأوقاف ببغداد . وانظر أيضاً ماسينيون : بحث في المصطلح الفنى للصوفية المسلمين باريس ١٩٢٢ ص ١٠٠٤ .

فما حكاه عنه ابن سالم من أن فرعون ذاته لم يقل ما قال البسطامي عن الله . يقول الطوسي^(١) ، (قال ابن سالم : فرعون لم يقل ما قال أبو يزيد رحمه الله لأن فرعون قال : أنار بكم الأعلى ، والرب يسمى به المخلوق فيقال رب بيت ، ورب مال ، ولكن أبا يزيد رحمه الله قال : سبحاني سبحاني سبح . . . وسبحان اسم من أسماء الله لا يجوز أن يسمى به غير الله) . ويدفع الطوسي فيقول : (إننا لو سمعنا رجلا يقول لا إله إلا أنا فاعبدون . ما كان يخلج في قلوبنا شيء غير أن نعلم أنه يقرأ القرآن ، وكذلك لو سمعنا أبا يزيد وهو يقول سبحاني لم نشك بأنه يسبح الله ويصفه بما وصف به نفسه) . ولا شك أن قياس الطوسي باطل . فإن قارئ سياق القرآن في نصه الأصلي يرى باطلا أن الله يتكلم على لسانه ، أو يتكلم هو بلسان الله في اتحاده أو حال شهوده — إن تعمقنا وراء تأويلات الطوسي وقياساته الباطلة — المهم إذن أن الشطح الذي هو بداية الكمال عند العارف كما يرى الطوسي مع البسطامي يجعل النفس تدرك في حضرة الألوهية أن الله هي ، وهي هو . من هنا كان الشطح عتبة الاتحاد ، وجسر الفيض الذي يتحول فيه العارف من مقام وحال وصفة المخاطب إلى المتكلم حال النجوى ، وفي صيغة الغائب حال الذكر . يقول الأستاذ ماسينيون^(٢) (وعلى وصيد الاتحاد الصوفي تقف ظاهرة الشطح — هذه الدعوة إلى التبادل ، فيوزع العاشقين باستبدال كل منهما دوره ، وترغب النفس في التعبير بصيغة المتكلم . . .) ومن هنا انتفت التفرقة وصار الاتحاد . . . وعلى هذا الأساس نجد أن العناصر الضرورية للشطح كبداية الكمال العارف (١) أن يصدر عن سورة الوجد (٢) أن تكون التجربة تجربة اتحاد (٣) أن يكون الصوفي الواصل في حال سكر هو عمق الصحو لدى العارفين أمثال البسطامي المفضلين للسكّر على الصحو (٤) أن يتم ذلك كله والصوفي في حالة لاشعورية ذكرها خطأ الأستاذ الدكتور عبد الرحمن بدوي^(٣) : « في حالة من عدم الشعور » . ولا شك أن اللاشعور ليس هو عدم الشعور ، وإنما هو شعور من نوع آخر ،

(١) الطوسي : المصدر السابق للعلم ص ٤٦١ ، ٤٦٢ .

(٢) ماسينيون : بحث في المصطلح الفني للصوفية ص ٩٩ ، ١٠٠ .

(٣) الدكتور عبد الرحمن بدوي : شطحات الصوفية ص ٤ .

أو مرتبة وراء الشعور لها مساس به . المهم أن الصوفي الشاطح يتكلم باسان الحق كلاماً وهو يجتاز عتبة الاتحاد ، وحال الاتحاد — هذا الكلام ظاهره مستشنع وباطنه صحيح كما يقول السراج الطوسي — فيما ذكرناه . لكن ما بواعث الوجد التي يصدر عنها الشطح؟ يقول الطوسي^(١) عن أبي سعيد الأعرابي (الوجد ما يكون عن ذكر مزعج أو خوف مقلق أو توبيخ على زلة ، أو بمحادثة لطيفة أو إشارة إلى فائدة ، أو شوق إلى غائب أو أسف على فائدة ، أو ندم على ماض ، أو استجلاب إلى حال ، أو داع إلى واجب ، أو مناجاة بسر) (وهي مقابلة الظاهر بالظاهر والباطن بالباطن ، والغيب بالغيب ، والسر بالسر واستخراج مالك بما عليك مما سبق لك لتسعى فيه فيكتب لك بعد كونه منك فيثبت لك قدم بلا قدم و ذكر بلا ذكر) .

والهمم لدينا أن المناجاة بسر حتى « يصبح المعبود هو الباطن ، والعبد هو الظاهر بمعنى أن باطن العبد ظاهر المعبود ، و باطن المعبود ظاهر العبد » . ومن هنا جاء الحلّاج فقال : إن ناسوت الله يظهر سر سني لاهوته الثاقب كما سنى معه ، (وبأداء ما يجب على العارف من حقوق الرعاية والواجبات نحو الحق يكتب له ما كان له) أى يصير ويستحيل من الناسوت إلى اللاهوت ، فيتحقق الاتحاد بين كليهما ، أو يفنى الناسوت ولا يبقى غير اللاهوت ، لأنه هو الذى كان فى الأصل العائد فى « استخراج مالك بما عليك مما سبق لك » ، وهنا يثبت اللاهوت بلا ناسوت (فيثبت له قدم بلا قدم) ، ولا يعود فى حاجة إلى ذكر (فيثبت له ذكر بلا ذكر) ، فقد استغنى بالذكر المذكور عن الذكر الذاكر فصار ذكرًا — (مذكوراً) بلا ذكر — (ذاكر) ... من هنا ندرك عنصر السر فى الوجد المولد للشطح كعنصر أساسى يتلوه عامل الشوق إلى الاتحاد ، وهو أهم العوامل فيحس العارف بأنه (شعلة متأججة من نار العطش تستفيق لها الروح بلمع نور أزلى وشهود رفيع^(٢)) . هنا شوق مشفوع بالرجاء إلى الاتحاد بالله ، ورجاء

(١) الطوسي : اللهم ص ٣٠٩ .

(٢) ضياء الدين الكمشغالى : جامع الأصول ص ٣٥٧ القاهرة ١٩٢٠ م .

في تحقيق هذا الاتجاه بما يلوح من نور يضيء منه عالم القدس ، ويطلع على ما في الغيب من الحقائق . لكن هذا الضياء في أول طريق الوجه كثيراً ما يكون سراباً فيبادر المشتاق فلا يجد شيئاً ، وهنا يتابع في قلق عارم طريقه مهاجراً بشوقه ، ولهذا يعيش في قلق متصل ربطه الدكتور عبد الرحمن بدوي^(١) بالوجودية في قلقها وخاصة عند كبر كجارده (١٨٥٥ م) . ونقول إن القلق الوجودي في واقعه يعتمد أساساً على عبودية الإنسان للخطيئة ، وقلقه المتصل على تأمل حريته في صميم تلك الخطيئة ، وشعوره المتأجج بذلك ، وقلقه المتصل على التحرر (حتى يصبح الفداء ممكناً ، وحتى يخلى القلق سبيله للشعور بالسكينة والإطمئنان^(٢)) . ولا شك أن هناك تشابهاً في تأكيد علاقة الإنسان بالله من خلال التمرق والقلق بين الدوائر الصوفية المنفصلة وبين الوجودية . ومن هنا تساءل التصوف المعتدل ، ولماذا لا نقرب من الله ونكون معه عبر صفاء النفس المطمئنة لا النفس الممزقة ؟ بل لماذا يكون الإيمان في عرف هذه الدوائر المتمزقة مقروناً بذلك التمرق الباطن للنفس وفي هذا الأفق المتشائم الظالم للنفس ونخالقها سبحانه ؟ .

المهم لدى الاتجاه البسطامي أن الاتحاد بالله يقصد به كاملاً ، وإلا انتفى معنى الاتحاد . فإن هدف الشوق العارم أن يصير المحب والمحبوب شيئاً واحداً سواء في الجوهر أو الفعل أي في الطبيعة والمشيئة ، والفعل الصادر منها فتكون الإشارة إلى الواحد عين الإشارة إلى الآخر ، ثم تختفي الإشارة لانعدام المشير فلا يصير غير واحد أحد هو الكل في الكل . عرفنا عنصر الوجد والشوق في الشطح .

أما العنصر الثالث فهو السكر الذي يفضل البسطامي على الصحو ، وقد أنكر ذلك الجنيد على البسطامي وعده سوء نهاية كما ذكرنا في الباب الثالث^(٣) ، كما أنكره .

(١) الدكتور عبد الرحمن بدوي : الإنسانية والوجودية في الفكر العربي ص ٨٢ ، ٩٥ .

(٢) انظر سانتيانا العقل في الدين :

Santayana : Reason in Religion p. 11—13.

(٣) الطوسي : المع ٤٥٩ ، ٤٦٠ ، وانظر نيكلسون في التصوف ص ٢٦ .

الغزالي فيما فصلناه في نفس الباب^(١) وقد أكد ابن تيمية^(٢) أن السكر وجه بلا تمييز (وأن بعض ذوى الأحوال قد يحصل له حال الفناء القاصر سكر وغيبة عن سوى ، والسكر وجد بلا تمييز ، فقد يقول سبحانه أو ما في الجبة إلا الله أو نحو ذلك من الكلمات التي تؤثر عن أبي يزيد البسطامي أو غيره من الأصحاء ، وكلمات السكران تطوى ولا تروى ولا تؤدى). ورغم دقة ابن تيمية عن الطوسي ، فقد خلط ابن تيمية^(٣) في ربطه بين الاتحاد والحلول ووحدة الوجود في سلك واحد رآد ف فيه بين حقيقة الاتحاد والحلول ووحدة الوجود كما سنرى ذلك لدى مناقشته لابن عربي . ولكن إذا التمسنا العذر لتسرع ابن تيمية ، فنحن لا نلتزمه لنيكلسون^(٤) الذي أكد أن البسطامي هو الذى فلسف فكرة ونظرية وحدة الوجود في الأفق الصوفي . والواقع أنها نبئت في حقل ابن عربي ، وإن كانت نظرات البسطامي والحلاج مقدمة لها ، ويظهر أن نيكلسون أخذ رأيه عن العطار الصوفي^(٥) ، ولهذا نجد المهروى^(٦) الأنصارى السلفى ينكر ما نسبته العطار إلى البسطامي في ذلك الصدد ، فإن العطار فيما رواه يضع البسطامي في مقام ابن عربي سواء بسواء في كل أنظاره ومضامين فلسفته .

وقد أكد الدكتور عبد الرحمن بدوى^(٧) (أن أحوال الوجد ، وطلب الاتحاد والسكر كلها توجد في أنواع التصوف الأخرى : أما هذا التبادل في الأدوار بين العبد والحق ، والإذن له بالتعبير بصيغة المتكلم فهو الجديد حقا عند صوفية الإسلام) . وقد فسر الدكتور بدوى هذا على أساس النظرة التي تقول بأن (إذا كانت الشريعة قد جاءت بالعلو في الفارق بين الله والإنسان ، فلتأت الحقيقة والطريقة بالعلو في التوحيد بين

(١) الغزالي : المقصد ٤٥٤٤ المقصد الأسنى ٢٥٤٢٠ كيمياء السعادة ٨٨٤٨٧ .

(٢) ابن تيمية : مجموعة الرسائل والمسائل ج ١٦٨٤١ وما بعدها .

(٣) ابن تيمية : مجموعة الرسائل والمسائل ج ١٧٥٤١٧٢٤١ .

(٤) نيكلسون : في التصوف الإسلامى ص ٢٤ ترجمة الأستاذ الدكتور أبو العلا عفيفي .

(٥) العطار : تذكرة الأولياء ج ١٣٤٤١ ، ١٤٠١٦٠ ، ١٧٢٤١٧٦٩ .

(٦) انظر نقجات الأنس : الجامى ص ٦٣ .

(٧) الدكتور عبد الرحمن بدوى : شطحات ص ١١ .

العبد والمعبود .) ولكن هذا كما ترى يعطى الفارق بين النظرة الصوفية فى الدوائر المنحرفة والدوائر المستقيمة مع المنهج الإسلامى . فبينما تسعو الدوائر المنفصلة بالحقيقة عن الشريعة وتجعل علم الحقيقة أعلى مقاماً من علم الشريعة نجد أن الدوائر المستقيمة مع المنهج تقرب بينهما دون فصل ، بل تجعل استقامة الحقيقة مرتبطة بالشريعة . وبينما تعتقد الدوائر المنفصلة أن الخضوع لظاهر الشريعة أو لعلم الشريعة يبعد ما بين الله والإنسان ، بينما لخضوع الكامل لعلم الحقيقة هو الذى يصل بين العبد والمعبود حتى لا تكون إشارة ولا مشير — بينما ترى هذا الجوانب المنفصلة — نجد أن الدوائر المتصلة بأصول المنهج تؤكد أن هذا الاتحاد الذى تزعمه تلك الدوائر تحت اسم التوحيد الحقيقى إنما هو تجديد وانحراف فى نظر المعتدلين أو المتسامحين ، أو إلحاد وكفر فى نظر المتمسكين بدقة الأصول . أمر آخر ظهر فى هذا المجال : هو أن ظاهرة الشطح عند البسطامى وأمثاله لا نجد لها مجالاً فى الفلسفة الصوفية المسيحية والسبب أن فكرة التوسط تلعب منذ البداية دورها الخطير فى التقريب بين الله والمخلوقات ، والتجسد هو أظهر تعبير عن هذا التوسط بحيث كان من العقائد التقليدية فى المسيحية اتحاد — اللاهوت بالناسوت فى شخص السيد المسيح عليه السلام — من هنا لم يكن للصوفى المسيحى أن يتطرف فى ذاته فى جانب الاتحاد ، لأن اتحادهم تماماً يحىء عن طريق وسيط هو السيد المسيح ، وفى الوقت نفسه حالت فكرة الوسيط دون قيام صلة مباشرة بين العبد والرب . بينما هى الفلسفة الصوفية الإسلامية مباشرة بين الله والعبد دون أى وسيط ، فإذا تم اتحاد كان بطريق مباشر عن طريق الفناء لدى مدرسة البسطامى ومن تطور فى طريقه .

نصل من هذا إلى أن هذا النوع من التوحيد عبر الاتحاد الذى لا إشارة فيه ولا مشار إليه ولا مشير — هذا النوع من التوحيد . يتلقاه الصوفى حال السكر ، وهو فناء الذات الخاصة فى ذات الألوهية ، وأنه ما ثم إلا الله ، فوجود العبد وجود الرب والعكس ، ومن هنا ينسب للعبد ما ينسب للرب ، والذين ينكرون هذا التوحيد من الصوفية أنكروا هذا اللون من التوحيد وقالوا بغلبة المشهود على المشاهد واستتار وجود الشاهد بنور

المشهود مثل استتار الكواكب في ضياء الشمس ، واختفاء صورة الحديد الحماة ، وكونها في صورة النارية الغالبية^(١) عليها . ولسكن القائلين بوحدة الوجود كما يقول بهاء الدين العاملي (يرون هذا القول بما يردون به قول أهل الظاهر ، ويقولون هذا ذوق من لم يصل إلى درجة الفناء التام ؛ ولم يمتوا سلوكهم فبقوا قاصرين ، ولم يشعروا أن فيما ذهبوا إليه راحة الحلول كما يدل عليه تمثيلهم بالحديدة الحماة ، فإن التجلي - قبل أن يفنى التعيين فناء تاماً ، ويمحي الرسم محوً كاملاً - يرى الشاهد وجوده وأنايته باقيا ، والمشهود قد استولى على وجوده بعض الاستيلاء مع بقاء الاثنية بين الشاهد والمشهود ، فهذا لا يخلو من الحلول . وأما إذا كمل التجلي فنيت الأناية فناء تاماً ، ثم بقيت ببقاء المشهود إذ يرى نفسه في طور آخر ، ويمجد ذاته وجداناً صريحاً سارياً في الكل ومحيطاً بالكل ، بل يجدها عين الكل^(٢) .

ومن المؤكد أن الحالات التي تعبر عن الشطح بعيدة عن التفكير المنطقي لأنها تعيش بمعزل عن الشعور وهي في نظر أصحابها كما قلنا أسرار مقدسة فضح أمرها وكشف عنها الحلاج فباح فسلب كما يقول الجرجاني^(٣) ، ولو أن أصحاب الشطحات لم يشعروا أنها أسرار محرمة ، ولكن صلب الحلاج هو الذي أدى إلى القول بذلك ؛ إلى الدعوة إلى عدم البوح (من غير إذن إلهي) كما يقول الجرجاني في عرضه للموضوع . وقد كان الشبلي (٣٣٤ هـ) أول من رفع الراية البيضاء في مدرسة الحلاج وطالب بعدم البوح بالأسرار لأنه وقد كان صديق وتلميذ الحلاج ومشاهد مصيره القاسي العنيف آثر أن يدعو إلى عدم البوح طالبا للسلامة . وقد صرح الشبلي بأنه جُنَّ حين حَبْن عن التصريح بما شاهد بينما عقل الحلاج بما أذاع مما كاشفه به الحق ؛ ومن هنا خلاص الجنون الشبلي وأهلك العقل الحلاج (أنا والحلاج في شيء واحد . خبّصني جنوني وأهلكه عقله^(٤)) .

(١) ، (٢) بهاء الدين العاملي : رسالة في الوحدة الوجودية ٣٢٠ ، ٣٢١ القاهرة ١٩١٠ م

(بهاء الدين العاملي ت ١٠٣١ هـ) .

(٣) ، (٤) الجرجاني : التمرينات مادة شطح وانظر ماسينيون : بحث في أصول المصطلح الفني

للسوفية المسلمين ١٠٠ ، ٩٩ باريس ١٩٢٢ .

ومن المؤكد أيضاً أن ظاهرة الشطحات لم تتمذهب ولم تتخذ لها نهجاً إلا لدى البسطامى وإن اعتبر ابن تيمية^(١) أن للشطح مقدمات لدى رابعة العدوية حين قالت عن الكعبة (هذا الصنم المعبود فى الأرض ، وأنه ما واجه الله ولا خلا منه) وقد ناقش ابن تيمية هذا النص وصرح بأنه قد يقبل جملة (ما ولج الله فيه) ولكنه لا يقبل مطلقاً جملة (وما خلا منه) ولهذا عاد ابن تيمية فشكك فى صحة نسبة هذا النص الشاطح لرابعة لأنها فى رأيه (عابدة مؤمنة) . مع ذلك فإن ما رواه المناوى^(٢) يؤكد سخطها على المحسوسات سواء كانت ثواباً أم عقوبة جنة أم ناراً ، وهذا التجريد منها أترو ولا شك لدى البسطامى فى نفس الاتجاه ، وعضد رأيها فى وثنية الكعبة وأنها الصنم المعبود فى الأرض ؛ وهذا ما سيوسعه الحلّاج فيقول بأن الكعبة هى التى تطوف حوله كما سئرى . فإذا كانت رابعة قد سخطت على العذاب الحسى وقالت فى هتافاتها (يارب أما كانت لك عقوبة ولا أدب غير النار^(٣)) وأكدت أن عذاب الضمير الروحى أشد وأقسى فى شقائه ؛ إذا صح هذا مع رابعة فإن البسطامى فى شطحاته المتطرفه قد هاجم صفات الجزاء الحسى ثواباً أو عقاباً ورأى أنه لم يكن لله أن يلجأ إليهما فى الجزاء ، ويتطوع البسطامى بأن يفدى الناس من العذاب فيتقدم ليمتلع جهنم . أما الجنة فى رأيه فلمعبة صبيان وحسبنا منها عنده أنها مجال لرؤية الله فقط ، فلا معنى لها إلا هكذا ، لأنه لو حجب الله خواص عباده عن رؤيته ، لاستغاثوا بالخروج منها ، كما يستغيث أهل النار بالخروج من النار^(٤) . (وما النار ؟ لأستندن إليها غدا وأقول اجعلنى لأهلها فداء أو لأبلغنّها ؟ وما الجنة ؟ وما الجنة إلا لعبة صبيان ..) وإذا صح عن رابعة أنها قد ضجرت من أن يكون أهل الجنة فى شغل فكيف يمكن يفضى الابكار كما تقول رابعة فى تفسير الآية فإن البسطامى يجعلها لعبة صبيان . وليس هذا فقط بل إنه ليمضى فى القول بأن الله ليس له أن يعذب البشر ؛ وماذا على الله لو غفر لقبضة من تراب ؟ (ما آدم إلا قطعة من تراب فماذا على الرب لو غفر لقبضة من تراب ؟

(١) ابن تيمية : الرسائل والمسائل ج ٦٢ ، ١ القاهرة ١٣٤١ هـ .

(٢) المناوى : طبقات الأولياء المخطوط ورقه ١٠٥ وانظر حلية الأولياء ج ٣٦ ، ١٠ .

(٤) حلية الأولياء ج ٣٤ ، ١٠ وانظر ماسينيون عذاب الحلّاج ٧٩ — ٢٧٥ p .

وأى شرف فى أن يحرق قبضة تراب) (وما الإنسان عظام جرى عليها قضاء الله فماد نبها إن هى أخطأت ... الله خلق بغير علمهم ، وقلدهم أمانة من غير إرادتهم ، فإن لم يعنهم فن ذاً يعينهم ^(١) ؟)

معنى هذا أن الأخرويات رموز لدى البسطامى . ولا يصح أن تؤخذ على ظاهرها ، ومعنى هذا أيضاً أن كل ما جاء بالكتاب من وصف النار مجرد تصورات بيانية لجزء معنوى بالرضا وانطمانينة وهو معنى الجنة ، والندم وهو معنى النار . وكما أنكر البسطامى مادية الجنة والنار والجزاء عامة ، فقد أنكر البعث الجسدى حين استنكر أن يحشر المتقون إلى الرحمن وفداً ، لأن هذا معناه لديه (أنهم سيحشرون بأجسادهم يوماً ما) (أو أن حشر الأرواح سيتم فى يوم معلوم) . من هنا ينكر البسطامى أن المتقين سيحشرون فى يوم معين ، وفى حالة معينة ، لأنهم عنده جلساء الحق على الدوام ^(٢) . ولما كان البسطامى يرى أن توحيد الله أسمى من التوحيد المعروف لدينا بسبب ارتفاعه كما يعتقد فى معنى التنزيه والتوحيد فإنه فوق جميع الذين قصرُوا فى معانى التنزيه والتوحيد حتى الأنبياء لأنهم قد تخلفوا عنه أيضاً فى هذا التسامى الروحى الخالص ، ومعنى هذا أن لواء البسطامى أعظم من لواء النبي محمد صلى الله عليه وسلم لنفس السبب الذى يتحدث عن النار المحسوسة والجنة المحسوسة والتوحيد الذى يساعد بين العبد والرب . وهذا هو الاتجاه الذى مضى فيه العلاج كما سنرى ، ليوكد أنه سيستكمل فيه ما توقف عنده موسى ندى الطور وما توقف عنده محمد لدى سدرۃ المنتهى عند (قاب قوسين أو أدنى) . ومن هنا أراد البسطامى ابتلاع النار كفداء للعباد ، وهو نفس فداء المسيح لخطيئة آدم ، نفس فداء العلاج لأخطاء البشرية جمعاء ، وما الناس كما يرى البسطامى إلا لقمة طين فهل يكبر عنده أن يشفعه الله فى لقمة طين ؟ وما دام البسطامى قد بلغ من التجرد هذه المنزلة

(١) حلية الأولياء ج ٢٤، ١٠ وانظر ماسينيون عذاب العلاج .

(٢) ماسينيون : بحث فى أصول المصطاح ص ١٠٠، ٩٩ وانظر الدكتور بدوى شطحات ص ٢٥

ومخطوط النور ص ٦٤ من الشطحات .

حتى صار فوق الأنبياء فهو إذن والله شيء واحد . كان الله مرآته فأصبح هو مرآة الله ، وبعد أن كان ينشد الله فالله هو الذى صار ينشده^(١) : عندئذ أدرك البسطامى شيئاً لم يكن أدركه فقد تبين له كما يقول إنه غلط فى أربعة أشياء حين توهم أنه يذكره ، ويعرفه ، ويحبه ويطلبه ، وها هو ذا يرى أن الله هو الذى سبق فذكره ، وعرفه ، وأحبه . وطلبه ومعنى هذا أن أبا يزيد كان منذ الأزل وكان الحق هو الذى يذكره ويعزه . ويحبه ويسعى إليه ، والعارف الحق عنده هو الذى يدرك أنه منذ الأزل موجود والله يحبه ويطلبه ، ويمكن أن نتبين فى هذه العبارة آثار معنى الصلة بين الأب والابن . فى المسيحية وكيف أن الأب يتعشق الابن منذ الأزل ويعرفه عن طريق الكلمة ويسعى إلى التحقق فى الوجود العيني عن طريقه ، ولا شك أن البسطامى قد بلغ الذروة فى الشطح حين صرخ صرخته الرهيبة لما خلع عليه الحق رداء الربوبية فقال سبحانه ما أعظم شأنى ، ثم أشرف فى تطرفه وخرج عن طور الصواب فصاح (طاعتك لى يارب أعظم من طاعتى لك) ..

أشار سرى إليك حقى فنيت عنى ، ودمت أنت
محوت اسمى ورسم جسمى سألت عنى فقلت أنت
فأنت تسالو خيال عيني فحيثما درت كنت أنت^(٢)

بقى لنا مع البسطامى وشطحاته أمران . الأول : هو البحث عن جذور الدعوى القائلة بإنكار العذاب الحسى أو الثواب الحسى . الأمر الثانى : مكان البسطامى من العلاج . أما جذور إنكار الجزاء الحسى فلا شك أن الجهمية هم مدخل هذه الفكرة ولو أنهم ناقشوها من باب آخر رأى فيه البسطامى ومن تبعه خروجاً على الدين ، فقد

(٢، ١) حلية الأولياء ج ١٠، ٣٦، ٣٤، ١٠ وانظر لطائف المنن ج ١، ١٢٥، ١٢٦ وانظر ماسينيون : بحث فى أصول المصطلح ١٠٠، ٩٩ .

ذكر الجهم^(١) بن صفوان أن الجنة والنار لا بد من فناهما بما فيها حتى يسكون الله ولا شيء معه كما كان موجوداً لا شيء معه ، ولأنه لا يجوز أن يخلد الله أهل الجنة في الجنة وأهل النار في النار ، فكل شيء يفنى ولا يبقى إلا وجه الله لأن الحادث لا بد أن يفسد وينتهى . هذا المجال لا شك أثار فكر الصوفية كما أثار الفلاسفة . وقد نتجت تخرجات تقول : إن العذاب أو النعيم روحى وليس ماديا ، أو أن العذاب مجرد تطهير ينتهى بالنجاة من النار ، ومن هنا ليس العذاب أبديا . والقائلون بالرأى الأول يرون خلود الجزاء لأنه معنوى روحى . أما القائلون بالرأى الثانى فيرون عدم خلوده في جانب العذاب وخلوده في جانب النعيم بعد التطهير أو اتصاله عند المنعمين من الأصل^(٢) .

وهناك رأى آخر هام فى جانب العذاب أخذ به ابن عربى بالذات « كما سنرى » . ومجمله أن من اعتاد الجحيم استراح فيها فصارت لذته وراحته العذاب والتعذيب حتى يصبح واقع هذا العذاب والتعذيب عند أصحابه النعيم كل النعيم^(٣) .

بقى أن نقول فى هذا الجانب أن الجهمية ليسوا هم خالقى هذه النظرية ، وإنما لها ولغيرها مما يتصل بها أساس قديم نجده عند أرسطو^(٤) الذى أكد أن الجزاء ليس ماديا على الإطلاق بل قال بأنه لا حشر ولا بعث . ومن تأثر بهذا ابن^(٥) سينا فقد أكد أن

(١) أحمد ابن حنبل : الرد على الزنادقة والجهمية من منشورات كلية الإلهيات استانبول ٦٥٥
عام ٢٧ ص ٣٢٢ . وانظر : الحياط : الانتصار ١٢ والأشعرى : مقالات الإسلاميين ص ١٦٤ .
والشهرستانى الملل والنحل ج ١ : ٦٨ ، ٦٩ ، والبغدادى الفرق ٧٣ .
(٢) ابن عربى فصوص الحكم فص ٧ حكمة عليه فى كلمة سماعيلية (٩٢ ، ٩٤) تحقيق الدكتور عفيفى .
(٣) ديورانت قصة الحضارة ج ٢ من المجلد الأول ص ٢١٢ وما بعدها ، وانظر تاريخ الفلاسفة
اليونان ص ٥٨ وما بعدها : عبدالله المصرى .
وانظر فلسفة الحياة العامة تأليف والتر ليبمان ترجمة عثمان نوية ٢٣٠ ، ٢٣١ .
(٤) الشهرستانى : الملل والنحل ج ١ ، ٣٩٤ وانظر الغزالي تهافت الفلاسفة ٣٥ ، ٥٥ وانظر له
أيضاً معراج السالكين ضمن فرائد اللآلى من رسائله ص ٨٧ ، ٨٨ .

الثواب روحى ، وأن العذاب موقوت . وقد هاجم الغزالى فى تهافت الفلاسفة وغيره من كتبه كل هذه الآراء التى تخالف الكتاب والسنة^(١) . أما الأمر الثانى عن مكان البسطامى من الخلاج فقد كان البسطامى هو الأرض الحصبة لمدرسة الخلاج التى أثرت ما بعدها كما سنرى الآن .

(١) المشهورستانى : الملل والنحل ج ١ ، ٣٩٤ وانظر الغزالى تهافت الفلاسفة ٣٥ ، ٥٥ وانظر له أيضاً معراج السالكين ضمن فرائد الآلى * من رسائله ص ٨٨٤٨٧ .

الفصل الثاني

نظرية الآله الإنساني لدى حلاج الأسرار

ومدرسته

إن مكانة الحلاج في فلسفة التصوف الإسلامي أخطر أثراً وشأناً من مكانة أي صوفي آخر وقف نفسه على التصوف ورسالة التصوف . فقد عاش آراءه حتى صلب بها ، وكان من أسعد الصوفية بهذا الصلب الذي عجل بخلاصه من حجاب الجسدي . وإذا كان البسطامي هو التمهيد المباشر لمدرسة الحلاج في بدايات الطريق المنفصل عن المنهج الإسلامي ، فإن مدرسة الحلاج ومدرسة الفارابي في نظريتي الاتحاد والاتصال هي متوسطات الطريق الذي ظهرت فلسفته مع مدرسة الإشراق الجامعة لنظريتي الاتحاد والاتصال أو لمدرسة الحلاج والفارابي معا . ومن هنا . . . من متوسطات الطريق تجمعت كل أسباب الظهور لمدرسة ابن عربي التي تعتبر هي نهايات الطريق في الآفاق المنفصلة عن المنهج الإسلامي ، بما جمعت من أنظار فلسفية وراء نظرية وحدة الوجود كما سنرى في كل ذلك . فإذا أردنا معرفة مكان الحلاج فحسبه أن آراءه التي عاشها كانت السبب في رد الفعل العنيف الذي ظهر على يد الامام الغزالي الذي حصّن الفكر الإسلامي من أخطار البلبلة العنيفة التي تركتها مدرسة الحلاج في الوقت الذي رد للتصوف اعتباره في حدود المنهج الإسلامي المتطور .

في دراستي للحلاج منهجان مشتركان ، سنفضي معهما في دراسة مقارنة نصل منها إلى التعرف على فلسفة الحلاج دون تعصب عليه أو له .

أما الأول فهو الرجوع إلى الأصول الإسلامية التي أرّخت للحلاج والصوفية من أصحاب الطبقات . أما الثاني : فهو طريق المستشرقين وفي مقدمتهم ماسينيون الذي

كان أكبر دارس منهجى حيلة الخلاج وآرائه . ولعلنا من وراء هذا وذاك نخرج برأى أوضح عن الخلاج بعيداً عن العطف على مأساة الخلاج ، وبعيداً عن التعصب له أو ضده ، وبعيداً أيضاً عن التسامح .

يقول الخطيب البغدادي^(١) وهو من المؤرخين الأحرار وخاصة بالنسبة لأنباء الصوفية: (الحسين بن منصور الخلاج يكنى أبا مغيب . وقيل أبا عبد الله . كان جده مجوسياً اسمه يحيى من أهل بيضاء فارس . نشأ الحسين « يواسط » وقبل ب (تستر) وقدم بغداد فخطب الصوفية وصحب من مشيختهم الجنيد بن محمد ، وأبا الحسين النورى ، وعمرو المكي والصوفية مختلفون فيه ، فأكثرهم نفى الخلاج أن يكون منهم ، وأبى أن يعدّه فيهم ، وقبله من متقدميهم أبو العباس بنى عطاء البغدادي ، ومحمد بن خفيف الشيرازي ، وإبراهيم بن محمد النصر باذى النيسابورى وصححو له حاله ، ودونوا كلامه حتى قال ابن خفيف أنه عالم ربانى) ويقف بنا البغدادي لحظات ليؤكد أن (من نفاه عن الصوفية نسبه إلى الشعبذة في فعله ، وإلى الزندقة في عقيدته ، وأنا أسوق أخباره على تفاوت اختلاف القول فيه) . ويمضى البغدادي^(٢) فيذكر رواية عن أحمد أو محمد ابن الخلاج نفسه . يرويها عن والده ، ويقول فيها : (ولد بالبيضاء في موضع يقال له الطور ، ونشأ « بتستر » وتلمذ على سهل بن عبد الله سقتين ، وكان إذ ذاك ابن ثمانى عشرة سنة ، ثم « خرج » إلى عمرو ابن عثمان المكي وإلى الجنيد بن محمد . ثم تزوج بوالدتي أم الحسين بنت أبي يعقوب الأقطع . وتغيّر عمرو ابن عثمان المكي من تزويجه ، وجرى بين عمرو وبين أبي يعقوب وحشة عظيمة بذلك السبب .. ثم اختلف والدى إلى الجنيد بن محمد وعرض عليه ما فيه من الأذية لأجل ما يجرى بين أبي يعقوب وبين عمرو ، فأمره الجنيد بالسكون ، فصبر على ذلك مدة . ثم خرج إلى مكة وجاور سنة . ورجع إلى بغداد مع جماعة من فقراء الصوفية ، فقصده الجنيد بن محمد ، وسأله عن مسألة فلم يجبه ، ونسبه إلى أنه

مدّع فيما يسأله فاستوحش . وأخذ والدتي ورجع إلى « تستر » ، وأقام نحواً من سنة « ووقع له عند الناس قبول عظيم حتى حسده جميع من في وقته » . ونلاحظ فيما ذكره البغدادي . هنا أن الجنيد كان من موجهي الحلاج في بدايته الصوفية في أمور دنياه وآخرته وحياته . وحياة المتصلين به من أصهار وأقارب . أمر آخر : هو أن الجنيد كان أول من ثار عليه ووصفه بالادعاء . وهو أمر سنجدته متصلاً من الجنيد حتى أنه تنبأ بنهايته القاسية .

ونعود إلى الخطيب البغدادي^(١) في روايته بلسان حمد بن الحلاج (ثم خرج وغاب عنا خمس سنين بلغ إلى خراسان ، وما وراء النهر ، ودخل إلى سجستان ، وكرمان ، ثم رجع إلى فارس ، ثم صعد من فارس إلى الأهواز ، وأنفذ من حمله عنده . وتكلم على الناس وقبله الخاص والعام ، وكان يتكلم على أسرار الناس وما في قلوبهم ويخبر عنها فسمى بذلك حلاج الأسرار ، فصار الحلاج لقبه . ثم خرج إلى البصرة وأقام بها مدة يسيرة . وخلفني بالأهواز ، وخرج ثانية إلى مكة ، ولبس المرقعة والفوطة ، وخرج معه خلق كثير . وحسده أبو يعقوب النهر جوري فتكلم فيه بما تكلم ، فرجع إلى البصرة وأقام شهراً واحداً ، وجاء إلى الأهواز وحمل والدتي ، وجماعة من كبار الأهواز إلى بغداد وأقام ببغداد سنة واحدة . ثم قال لبعض أصحابه احفظ ولدي حمد إلى أن أعود أنا ، فإني قد وقع لي أن أدخل إلى بلاد الشرك وأدعو الخلق إلى الله عز وجل وخرج : فسمعت بخبره أنه قصد الهند ، ثم قصد خراسان ، ودخل ما وراء النهر ، « وتركستان وماصين » . وصنف كتباً لم تقع إلى ، إلا أنه لما رجع كانوا يكاتبونه من الهند بالمغيث ، ومن بلاد « ماصين » وتركستان بالمقيت ، ومن خراسان بالمميز ، ومن فارس بأبي عبد الله

(١) الخطيب البغدادي وانظر أيضاً ابن باكو به الشيرازي (٤٤٤٢) بداية حال الحلاج ونهايته .
شهره ماسينيون ضمن أربعة نصوص لم تنشر (باريس ١٩١٤ ، ٣٠ p.) وانظر أيضاً (٢٤—٤٨ p.)
من النص أيضاً .

الزاهد ، ومن خوزستان بالشيخ حلاج الاسرار ، ومن بغداد بالمصطلم ومن البصرة بالحير . وقام وحجّ ثالثاً وجاور سنتين ثم رجع وتغير عما كان عليه في الأول واقتنى العقار ببغداد وبني داراً ودعا الناس إلى معنى لم أقف إلا على شطر منه ، حتى خرج عليه محمد بن داود وجماعة من أهل العلم قبحوا صورته ، ووقع بين علي بن عيسى وبينه لأجل نصر القشورى جدل) ، (فكان يقول قوم إنه ساحر ، وقوم يقولون مجنون ، وقوم يقولون له الكرامات وإجابة السؤال) . (واختلفت الألسن في أمره حتى أخذه السلطان وحبسه) . ونلاحظ في هذه الفترة إعراف ولده حمّد بأنه عندما حج المرة الثالثة (عاد وتغير ورجع عما كان عليه في الأول واقتنى العقار وبني داراً ودعا الناس إلى معنى لم أقف إلا على شطر منه) . سبب إدانته وحبسه ، وبداية الأمور الأخيرة التي انتهت بصلّبه . وهذه النقطة هي التي بنى عليها الأستاذ ماسينيون خطوط تطوّر الحلاج في مخطط أفكاره بين حجّه للمرة الأولى وللمرة الأخيرة . . .

ونعود إلى البغدادى الذى يشرح لنا السبب في تلقيبه باسم الحلاج . فيقدم لنا أولاً رواية عن السامى نقلاً عنه تقول (إنما سُمي الحلاج ، لأنه دخل واسطاً ، فتقدم إلى حلاج وبعثه في شغل له فقال له الحلاج « صاحب الحل الخاص بالحلج » . أنا مشغول بصنعتي فقال: اذهب أنت في شغلي وأنا أعينك في شغلك . فلما رجع وجد كل قطنه في حانوته مخلوجاً فسمى لذلك بالحلاج) . ويذكر البغدادى رواية أخرى تؤكد رواية ولده عنه في أن كلامه عن أسرار الناس دعت الناس إلى تسميته بحلاج الأسرار ، فغلب عليه اسم الحلاج . وقيل في رواية ثالثة أن أباه كان حلاجاً فنسب إليه ، ولكننا نعتقد أن ذلك لو كان كورّد على لسان ولد الحلاج عن جده وأبيه . وقد أورد الخطيب البغدادى بروايات مختلفة عن شيعة الحلاج وهي أقرب إلى الأساطير حين تتحدث عن كراماته التي (أحالت التراب إلى دراهم أو ذهب) ، والتي (جاءت بفأكة الصيف في الشتاء ، وفأكة الشتاء في الصيف) . كما أورد البغدادى كثيراً من الطعون في شخص الحلاج أهمها ما ذكره الرواة عن دعاوى الحلاج (مازالت الدعاوى والمعارضات مشنومة

على أربابها منذ قال إبليس أنا خير منه) . (وقلت لأبي العباس ابن عطاء ما تقول في الحسين بن منصور؟ قال ذلك مخدوم من الجن) . وروى السلمي عن أبي بكر بن سعد أن الحسين بن منصور مموه مُمَخْرَق) . (وروى عمرو المكي كنت أماشيته في بعض أزقة مكة ، وكنت أقرأ القرآن فقال يمكنني أن أقول مثل هذا ففارقته) . (وسمعت أبا زرعة الطبري يقول سمعت أبا يعقوب الأقطع « صهر الخلاج » : زوجت ابنتي من الحسين بن منصور لما رأيت من حسن طريقته واجتهاده ، فَبَانَ لي بعد مدة يسيرة أنه ساحر مختال خبيث ^(١) كافر) . ولاشك أن الفقرات الأخيرة التي أوردها البغدادي تلقى الضوء على ما أورده على لسان ولد الخلاج . فإذا سرنا مع البغدادي وجدناه يكشف عن نقط هامة في دعاوى الخلاج خلال حبسه وسجنه ومحاكمته حيث يقول : (وفي عهد السلطان المقتدر بالله حبس وقام في الحبس سنين كثيرة ينقل من حبس إلى حبس حتى حبس بآخرة في دار السلطان ، فاستغوى جماعة من علماء السلطان وموه عليهم واستألمهم بضروب من حيله حتى صاروا يحمونه ، ثم أرسل إلى جماعة من الكتّاب وغيرهم ببغداد وغيرها فاستجابوا له) وتراقى به الأمر حتى ذكر أنه يدعى الربوبية ، وسعى بجماعة من أصحابه إلى السلطان فقبض عليهم ووجد عند بعضهم كتباً له تدل على تصديق ما ذكر عنه وأقر بعضهم بلسانه بذلك ، وانتشر خبره وتكلم الناس في قتله ، فأمر أمير المؤمنين بتسليمه إلى حامد بن العباس ، وأمر أن يكشفه بحضرة القضاة ويجمع بينه وبين أصحابه ، فجرى في ذلك خطوط طوال ، ثم استيقن السلطان أمره ووقف على ما ذكره عنه فأمر بقتله وإحراقه بالنار ^(٢) .

وينتقل بنا البغدادي من الإجمال الدقيق إلى التفصيل الأدق فيقول في سرد بعض الوقائع التي أدانت الخلاج . ومنها ما روى عن أبي القاسم الرازي : قال أبو بكر بن

(١) المصدر السابق للبغدادي في تاريخ بغداد .

(٢) المصدر السابق ص ١٢٨ ، ١٢٩ .

حمشاذ : (حضر عندنا « بالدَّيْنُور » رجل ومعه مخلاة ، فما كان يفارقها بالليل ولا بالنهار ففتشوا المخلاة فوجدوا فيها كتاباً للحلاج عنوانه « من الرحمن الرحيم إلى فلان بن فلان » فوجه إلى بغداد . قال فأحضر فعرض عليه فقال هذا خطي وأنا كتبتة ، فقالوا كذبت تدعى النبوة فصرت تدعى الربوبية . [ولكن هذا عين الجمع عندنا] . هل السكاتب إلا الله وأنا واليد فيه آلة ؟ فقليل هل معك أحد ؟ فقال نعم ابن عطاء ، وأبو محمد الحريري وأبو بكر الشبلي ، وأبو محمد الحريري يستتر ، والشبلي يستتر ، فإن كان فابن عطاء ، فأحضر الحريري فسئل فقال : هذا كافر يقتل ، ومن يقول هذا ؟ وسئل الشبلي فقال : من يقول هذا يمنع . ثم سئل ابن عطاء عن مقالة الحلاج فقال بمقالته فقتل ، فكان سبب ^(١) قتله .

ويحكى البغدادي واقعة قتله ومحاكمته فيقول : (ولما أرادوا قتل الحسين بن منصور أحضر لذلك الفقهاء والعلماء ، وأخرجوه وقدموه بحضرة السلطان ، وأحضر مجلس الشرطة بالجانب الغربي يوم الثلاثاء لسبع بقين من ذي القعدة سنة تسع وثلاثمائة ، فضرب بالسياط نحواً من ألف سوط ، وقطعت يداه ورجلاه ، وضربت عنقه ، وحرقت جثته بالنار ، ثم نصب رأسه للناس على سور السجن الجديد ، وعلقت يداه ورجلاه إلى جانب رأسه . . .) . وقد ذكر البغدادي أن الحلاج لما أدنى من الخشبة ليصلب عليها هتف (يا معين الفناء على . . . أعني على الفناء . . . إلهي إنك تتوود إلى من يؤذك ، فكيف لاتتوود إلى من يؤذي فيك . . . حسب الواحد أفراد الواحد له ^(٢) . . .) ثم قرأ (يَسْتَعِجِلُ بِهَا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِهَا ، وَالَّذِينَ آمَنُوا مُشْفِقُونَ مِنْهَا وَيَعْلَمُونَ أَنَّهَا الْحَقُّ) . وفي تفصيلات المحاكمة التي رواها البغدادي نراه يوضح أن قرار إباحة دمه كتب خلال المحاكمة وكان منصباً على فتوى الحلاج (بأن الإنسان إذا أراد الحج ، ولم يمكن ، أفرد في داره بيتاً لا يلحقه شيء من النجاسة ولا يدخله أحد ، ومنع من تطوفه . فإذا حضرت أيام الحج طاف حوله طوافه حول البيت الحرام ، فإذا انقضى ذلك ، وقضى من المناسك ما يقضى بمكة مثله ،

(١) و(٢) المصدر السابق ص ١٢٨ ، ١٢٩ .

(٣) آية ١٨ من الشورى ٤٢ .

جمع ثلاثين يتيماً ، وأطعمهم ، وكسا كل واحد منهم قميصاً ودفع إليه سبعة دراهم . فإذا فعل ذلك قام له مقام الحج) .

ويذكر البغدادي^(١) (أنه لما قرئت هذه الفتوى على الخلاج أقرها ، وكان قد التفت أبو عمر القاضي إليه ، وقال له من أين لك هذا ؟ فقال : من كتاب الإخلاص للحسن البصري ، فقال له كذبت بإحلال الدم . قد سمعنا كتاب الإخلاص للحسن البصري بمكة ، وليس فيه شيء مما ذكرته .) فإذا ذكرنا ما رواه ابن دحية^(٢) : أن هناك كتاباً آخر للخلاج أرسله إلى شاكر بن أحمد يقول فيه : (اهدم الكعبة وابنها بالحكمة ، حتى نسجد مع الساجدين ، وتركع مع الراكعين) — إذا ذكرنا ذلك مع رواية البغدادي — ذكرنا أنه في هذا الوقت الذي أرسل فيه الخلاج هذا الفداء كان القرامطة يتهيئون فعلاً لهدم الكعبة وقد كتب الخلاج رأييه بضرورة هدم الكعبة ليكون هدمها مع هدم جسد الخلاج . (وهي معبد بدنه) ثم ضرورة بنائها من جديد بالحكمة ، لتولد ميلاداً ثانياً بعد أن تبعث من جسده المحترق قرباناً لله^(٣) . وقد أغار القرامطة فعلاً ، واتصلت بإغاراتهم حتى بعد مصرع الخلاج امتداداً لحركة الحبش القديمة ، ولعل الخلاج بعد أن رجع من مكة للمرة الثالثة حاجاً ، استقر في ذهنه هذا الرأي ، فألقى بالحج المعنوي الذي حققه القرامطة استكمالاً لرسالته . وكان هزيمة الحبش قديماً أمام الكعبة كما يقول ماسينيون (قد بُعثتُ بنصر جديد لحبش آخرين هم القرامطة)^(٤) . ويؤيد هذا الرأي ما ذكره الخلاج من أن النبي بإدخاله العمرة في الحج إلى يوم الحساب قد أراد أن يفهم الناس أن

(١) المصدر السابق للبغدادي .

(٢) ابن دحية : التبراس ص ٣ وانظر ماسينيون : الإنسان الكامل وإصاليته المنشورية . قال ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوي ص ٩٧ في كتابه عن الإنسان الكامل في الإسلام . وانظر ابن تيمية : الرسالة السبعينية ص ٩٣ وما بعدها .

(٣)، (٤) ابن القيم الجوزي : مدارج السالكين ج ١ ، ص ١٤٣ وانظر ماسينيون عذاب الخلاج :

La Passion d'Al Hallaj p. 275—279 Vol I.

وانظر المظلي : التنبيه ص ٩٥ ، ٩٦ والاسفراييني التبصير ص ١١٦ .

البيت الذى نكون فيه أمام الله فى إحرام وهو بدّنا يجب أن يُدْمَر فى نفس الوقت الذى تذبح فيه الضحية ، وذلك لحظة نُقدِّمُ أنفسنا فوق عرفات كأنها الذّبح العظيم الذى ترمز إليه الأضاحى التى نذبحها . وقد ربط ماسينيون^(١) « كما سنرى » بين النص الشيعى لخطبة البيان المنسوبة إلى الإمام على وبين الحلاج من جهة ، وبينه وبين علامة المواصلة مع العشاء الربانى للسيد المسيح كعلامة البعث ، من جهة أخرى . ونصل من موقف الحلاج الذى أدانه بالنسبة للحج بالذات إلى أن الحلاج كان تلميذ القرامطة من غلاة الشيعة . وأن مدخل رأيه بدّاه حمد ابن الأشعق قرط سنة ٢٦٤ هـ ، وجاء سعيد الجنابى فدخل مكة وقتل الناس فى المسجد الحرام واقتلع الركن ومنع الناس من الحج . وعندما ذهب الحلاج رماداً فى مياه دجلة وكان يريدوه يتوقعون رجّعته ؛ كان الجنابى يقوم بهجوم جديد على الحجاج حتى أنه قتل عام ٣١٧ من الهجرة ثلاثة عشر ألفاً^(٢) وهو يردد :

لو كان هذا البيت لله ربنا لصب علينا النار من فوقنا صبا
لأنا حججنا حجة جاهلية مجللة لم تبق شرقاً ولا غرباً
وأنا تركنا بين زمزم والصفاء جنائز لا تبغى سوى ربّها ربا

هذه نقطة . وهناك نقطة أخرى تؤكّد أن ابن الراوندى^(٣) المحدث (ت ٢٥٠ هـ) ، يعتبر رائد الحلاج فى رأيه ، فقد أكّد ابن الراوندى أن الطواف على البيت الحرام كالطواف على غيره من البيوت ، وهذا هو ما ذكره الحلاج بطريقة أخرى ، أو بطرق كثيرة مضمونها : أنه يمكن للمرء أن يستعيز عن مناسك الحج بشعائر رمزية فى أى مكان . ولا شك أن ماروى عن رابعة والبسطامى فيما ذكرناه من سخطهما على ذلك الصنم المعبود فى الأرض من خلال انكارها للمحسوسات فى الجزء الأخرى كان مقدمة أيضاً لفلسفة إنكار التكاليف الشرعية . كما لا شك أن هذا كان من أسباب الحكم

(١) ماسينيون : عذاب الحلاج .

(٢) الاسفرايينى : التبصير ص ١١٦ وما بعدها .

(٣) ماسينيون : المصدر السابق عذاب الحلاج وابن القيم : مدارج السالكين . ج ١ . ص ١٤٣ .

الأولى التي أدانت الحلاج وحكمت عليه بالزندقة . وقد امتد رأى الحلاج حتى لحق ابن سبعين (٦٦٧ هـ) في مدرسة ابن عربي (٦٣٨ هـ) حين أكد ابن سبعين في سخرية قاسية منكورة بأن الطائفين حول السكعبة هم (مُحَرُّ المَدَار)^(١) .

وقد رجعتُ إلى الطوسي (ت ٢٧٨ هـ) أول مؤلف صوفي بعد اطلاعى على البغدادي كمؤرخ حر . أما الطوسي فهو صاحب اللمع ، وهو أقدم كتب الطبقات . . وقد عجبت من أنه لم يذكر الحلاج إلا في ثلاث مواضع رغم أنه المؤرخ المباشر للحلاج فقد توفي الطوسي بعد الحلاج بتسع وستين أو سبعين سنة . أما المواضع التي ذكرها الطوسي فلا تزيد عن سطور تافهة هي : (وسئل الحسين بن منصور رحمه الله عن الفقير الصادق فقال : الفقير الصادق الذي لا يختار بصحة الرضا ما يرد عليه من الأسباب)^(٢) . وفي موضع^(٣) آخر بعيد يروى عنه (وحكى عن الحسين بن منصور الحلاج رحمه الله تعالى : اسرارنا بكر لا يفتضها وهم وإهم) . والعجيب هنا أن الطوسي يذكر أبياتا مجهولة النسب في نفس الصحيفة الوارد فيها نص الفقرة الأخيرة أما هذه الأبيات فهي :

يا سرسر تدق حتى تخفى على وهم كل حي
وظاهرا باطنا تجلى من كل شيء لكل شيء

والطوسي يذكر هذه الأبيات ولكنه لا ينسبها للحلاج كما نعلم ، ولكنه يذكر فقط في المرويات (وقال آخر) ولا يحدد لها صاحبا . نفس الموقف ذكره في مكان آخر حين روى^(٤) :

أنا من أهوى ومن أهوى أنا فإذا أبصرتني أبصرتنا

(١) ماسينيون : المصدر السابق عذاب الحلاج وابن القيم : مدارج السالكين ج ١ ، ص ١٤٣ .

(٢) الطوسي واللمع ص ١٥١ طبع عام ١٩٦٠ .

(٣) الطوسي واللمع ص ٣٠٤ طبع عام ١٩٦٠ .

(٤) الطوسي واللمع ص ٤٣٨ طبع عام ١٩٦٠ .

نحن روحان معاً في جسد ألبس الله علينا البدنا
ثم لم يحدد لها صاحباً أيضاً ، وهى للحلاج فيما نسمع ونحفظ عن مرويات أخرى لم
يذكرها أول مؤرخ صوفي معاصر لعصر الحلاج .

وفي مكان ثالث^(١) بعيد أيضاً من اللع يقول الطوسي (سمعت عيسى القصار يقول :
رأيت الحسين من منصور حين أخرج من الحبس ليقتل ، فكان آخر كلامه أن قال حسب
الواحد أفراد الواحد له « وهذه كلمة التوحيد الإسلامية » قال وما سمع أحد من المشايخ
الذين كانوا يبيغداد هذا إلا استحسنوا منه هذه الكلمة) .

وفي مكان رابع^(٢) ذكر (وقال غيره) :

يامنية الممنى أفنيتنى بك عني
أدنيتنى منك حتى ظننت أنك أنى

ويقول معاقماً (وهذه مخاطبة مخلوق لمخلوق . فكيف لمن ادعى محبة من هو أقرب
إليه من جبل الوريد^(٣)) .

والسؤال الذى خرجنا به من هذه الروايات لأقدم وأول مؤلف صوفي : هل تعتمد
الطوسي عدم الإفاضة في ذكر الحلاج واكتفى بهذه السطور ؟ ثم لماذا نسب شعره
لجهولين بينما تتفق معظم الروايات على أنه للحلاج ؟ هل قصد بذلك دفع الريبة عن
الحلاج أو ابعاد التهمة عنه ، أو جعل هذه الأبيات على أقل تقدير موضع الشك أمام
الباحث القديم والحديث ؟ أم هو ليس متأكداً تماماً من صاحبها فنسبها لجهول ؟ . وقد
حاولت الإجابة عن هذه الأسئلة في مبدأ الأمر ولكنى رأيت أن استقصى كل ما كتب
الطوسي الصوفي السني حول ما خرج عن التصوف السني ولهذا أجلت الإجابة عن هذه
الأسئلة إلى ما بعد الاستقصاء والاستقرار لكل ما كتب عن مذهب الحلول . وتوقفت

(١) الطوسي اللام ص ٣٧٨ .

(٢ و٣) الطوسي اللام ص ٤٣٨ .

أخيراً عند قول الطوسي^(١) : (باب في ذكر غلط الحلولية وأقاويلهم على ما بلغني : فلم أعرف منهم أحداً ، ولم يصح عندي شيء غير البلاغ) . ورأيت أن نص العنوان يؤكد دفاعاً عن الحلاج وإن لم يذكر الحلاج ، وهذا عكس ما فعله في دفاعه عن البسطامي^(٢) . فقد ذكر ذلك في صراحة فيما فصلناه معه في مكانه . ومع ذلك فالطوسي دافع دفاعاً غير مباشر عن الحلاج ومدرسته ، وهو أن أظهر عدم تمييز الحلولية بين القدرة التي هي صفة المقادر ، وبين الشواهد التي تدل على قدرة القادر كما يقول ، فإن دفاعه « كما سنرى » فيه تأويل متعسف يتبين منه قصد التسامح والظن الحسن وهو اتجاه معظم متصوفي أهل السنة الذي نأخذه عليهم ، فهم رغم تخطيطهم لهذه المذاهب فإنهم دائماً دعاة حسن الظن على الوجه الأغلب .

يقول الطوسي^(٣) : (بلغني أن جماعة من الحلولية زعموا أن الحق تعالى ذكره ، اصطفى أجساماً حل فيها بمعاني الربوبية ، وأزال عنها معاني البشرية . فإن صح عن أحد أن قال هذه المقالة ، وظن أن التوحيد أبدي له صفحته بما أشار إليه ، فقد غلط في ذلك ، وذهب عليه أن الشيء في الشيء مجانس للشيء الذي حل فيه ، والله تعالى بائن من الأشياء والأشياء بائنة منه بصفاتها . والذي أظهر في الأشياء ، فذلك آثار صنعته ، ودليل ربوبيته لأن المصنوع يدل على صانعه ، والمؤلف يدل على مؤلفه) ، (وإنما ضلت الحلولية إن صح عنهم ذلك لأنهم لم يميزوا بين القدرة التي هي صفة المقادر ، وبين الشواهد التي تدل على قدرة القادر ، وصفة الصانع ، فتاهت عند ذلك . فبلغني أن منهم من قال بالأنوار ، ومنهم من قال بالنظر إلى الشواهد المستحسنات ومنهم من قال : حال في المستحسنات فقط ، ومنهم من قال على الدوام ، ومنهم من قال وقتاً دون وقت فيما بلغني . فمن صح عنه شيء من هذه المقالات فهو ضال بإجماع الأمة كافر يلزمه الكفر فيما أشار إليه) ،

(١) الطوسي العام ص ٥٤١، ٥٤٢ وانظر أيضاً ٥٥٢ .

(٢) الطوسي : العام ص ٤٦٨، ٤٧٧ .

(٣) الطوسي : العام ص ٥٤١، ٥٤٢، ٥٥٢ .

(والذى غلط في الحلول غلط لأنه لم يحسن التمييز بين أوصاف الحق وبين أوصاف الخلق، لأن الله لا يحل في القلوب، وإنما يحل في القلوب الإيمان به والتصديق له^(١)...) كما يقول الجنيد.

من كل هذا ندرك أن الطوسي آثر حسن الظن والتأويل الحسن اعتماداً فقط على البلاغ لا على المناقشة للنصوص. ومن هنا ندرك أن الطوسي كان متعمداً أساساً إغفال ذكر الحلاج مباشرة في النصوص المجهولة لإبعاد التهمة عن حماه، وهذا خطأ كبير من المؤرخ الصوفي الأول ندرك مداه حين نقارنه بالخطيب البغدادي الذي كان احصى منه في روايته التي تنفي أبياتاً مشهورة عن الحلاج ترويه كثير من المراجع عنه بل وتعتمد عليها الدراسات في نسبة الحلول أساساً إلى الحلاج كذهب أسامى.

يقول البغدادي^(٢): (حدثني مسعود بن ناصر. أنبأنا محمد بن عبد الله بن باكو الشيرازي قال: سمعت ابن بزول القزويني وقد سأل أبا عبد الله بن خفيف عن معنى هذه الأبيات:

سبحان من أظهرنا سوته سرسنا لا هوته الشاقب
ثم بدا في خلقه ظاهراً في صورة الآكل والشارب
حتى لقد عاينه خلقه كحظة الحاجب للحاجب

فقال الشيخ: على قائلها لعنة الله. فقال عيسى: هذا للحسين بن منصور، فقال: إن كان هذا اعتقاده فهو كافر إلا أنه لم يصح أنه له... ربما يكون مقولاً عليه، هذا معناه أن هذه الأبيات موضع شك في صحة نسبتها إلى الحلاج في رواية البغدادي، على الرغم من أنها مذكورة في ديوانه^(٣) وفي طواسينه^(٤)، ورغم أن الأستاذ ماسينيون

(١) الطوسي: التامع ص ٥٤١، ٥٤٢ المصدر السابق.

(٢) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد ج ٨، ١٢٩.

(٣) الحلاج: الديوان نشره وحققه ماسينيون وقد صدر عن المجلة الآسيوية باريس ١٩٣١.

Journal Asiatique: Tome XIII paris 1931 p. 40—41.

(٤) الطواسين للحلاج نشرها أيضاً ماسينيون ص ١٣٠.

ذكرها^(١) في رواية مختلفة عن رواية البغدادي نصها :

سبحان من أظهر ناسوته بفتح التاء في ناسوته

سترسني لاهوته الشاقب

ثم بدا في خلقه ظاهراً في صورة الأكل والشارب

حتى لقد عاينه خلقه كلمة السائر والحاجب

وقد بين أستاذنا الدكتور أبو العلا عفيفي^(٢) أن ما سينيون خطأ في ضبط نطق (ناسوته) بفتح التاء ، وكلمة سر أو ستر أيضاً بالفتح ، وذلك باعتبارها مفعولاً ثانياً للفعل أظهر في نظر ما سينيون ، وليس هذا الفعل ينصب مفعولين . وصحة الضبط أن ناسوته فاعل لأنه هو الذي يظهر سر سني اللاهوت من حيث أنه المظهر الذي يتجلى فيه الحق .

عرفنا مدى حرص الخطيب البغدادي كمؤرخ في تأريخه للحلاج ، ومدى اهتمام الطوسي بالموقف وحرصه على عدم المساس بإيمان الحلاج في تخطيطه للحلولية من خلال عرضه ومناقشاته التي يمنح فيها إلى حسن الظن والتأويل الحسن في منهجية غير سليمة رغم أنه أول من سجل المصطلحات الصوفية على منهج علمي في كثير من المواقف والمجالات . وننتقل إلى الكلاباذي (٣٨٠ هـ) بعد الطوسي والبغدادي . وقد تبين لي أن رواية الكلاباذي عن مقام إبليس فيما ذكره الجنيد أستاذ الحلاج من (أن إبليس لم يفل مشاهدته في طلعتة ، وآدم لم يفقد مشاهدته في معصيته^(٣)) . هذه الرواية تعطينا مدخل الفكرة الجريئة التي خالف فيها الحلاج اتجاه الجنيد حين فلسف الحلاج فتوة إبليس وصدق طاعته ، وامتناله لأمر الله (كما سنرى) . كما تبين لي أن الكلاباذي حين ذكر رجال الصوفية أغفل الحلاج وذكر البسطامي والجنيد ، وعلى الرغم من أنه

(١) ماسينيون : ديوان الحلاج المصدر السابق .

(٢) الدكتور أبو العلا عفيفي هامش ص ١٣٣ في تاريخ التصوف الإسلامي لنيكلسون .

(٣) الكلاباذي ت ٣٨٠ هـ : التعرف ص ٢٧، ٣٣ وانظر ١٣٠، ١٣١ طبع القاهرة ١٩٦٠ م .

صنفهم طبقات ، وميز في تصنيفه بين من نطق بعلومهم وعبر عن مواجيدهم منذ عهد الصحابة (ومن صنف في المعاملات) — على الرغم من هذا التمييز فإنه اعتذر عن لم يذكركم بقوله (ولم نذكر المتأخرين وأهل العصر وإن لم يكونوا بدون من ذكرنا علما) (١) .

في هذا النص اعترافان . الأول : أن من لم يذكركم واعتذر عن عدم ذكرهم لا يقولون علما عن ذكرهم وحدد مكانهم . الثاني : أن الحلاج ليس نكرة في نظر الكلاباذي فهو لا يقل عن البسطامي أو الجنيد ، ولكنه لم يذكركم ، ومن هنا نرى أنه تعدد إغفاله مع آخرين خوفاً من إبداء الرأي فيه ، أو خوفاً من خطورة آرائه لو نشرها على الأقل دون أى تعاقب . وقد فحست التعرف للكلاباذي فلم أجد إلا إشارات في غاية الاقتضاب عن الحلاج يقول فيها : (وكان أبو المغيث لا يستند ولا ينام على جنبه ، فقبل له أرفق بنفسك ، فقال : والله ما رفق الرفيق بى رفقا فرحت به) (٢) .

ومن الكلاباذي ننتقل إلى السلمي (ت ٤١٢ هـ) الذي كان أكثر المهتمين بطبقات الصوفية والحلاج أيضا ، وقد لاحظت على السلمي أنه أقرب في نزعه إلى الخطيب البغدادي ، وهو لهذا أصرح من أنف في كتب الطبقات . فهو يذكركم للحلاج وما عليه ، ويدقق في ذكر الأسانيد وأدق المرويات (٣) ، وإن لم يذكركم رأيا خاصا على الإطلاق كما ذكر مع غير الحلاج . يقول السلمي : (والشايخ في أمره مختلفون .. «أكثر المشايخ ونفوه ، وأبو أن يكون له قدم في التصوف . وقبله من جملة ابن عطائه الذي قتل أثناء محاكمة الحلاج» ، وأبو القاسم إبراهيم بن محمد النصراباذي ، وأنثوا عليه وصححو له حاله ، وحكوا عنه كلامه ، وجملوه أحد الحققين حتى قال محمد بن خفيف :

(١) و (٢) الكلاباذي ت ٣٨٠ هـ : التعرف ص ٢٧ — ٣٣ وانظر ١٣٠ — ١٣١ طبع

القاهرة ١٩٦٠ م .

(٣) السلمي : طبقات الصوفية ٣٠٧ — ٣١١ القاهرة ١٩٥٣ .

(م ٢٣ — الفلسفة الصوفية)

الحسين بن منصور عالم رباني . وقد ذكر السلمي أن الحلاج كان يرى إما أن ينشغل بالعارف بملاحظة الأعمال والعبادات فيحجب عن الله ، وإما أن ينشغل بالله فلا يلاحظ شيئاً غيره . والحلاج في مرويّات السلمي كالإسقاطي مؤثر للسكر على الصحو ؛ وهو لهذا يرى أن التوحيد الذي نعرفه يمنع من الوصول إلى مقام التجريد ، وإذن فلا بد من الصعود إلى مقام التجريد ليمكن الوصول إلى حقائق التوحيد بالفناء الخالص . لأن السكران هو الذي ينطق بما خفي ، أما الصاحي فهو محجوب ، وهو في إيمانه كمن يطلب الشمس بنور الكواكب . يقول السلمي في مرويّاته عن الحلاج : (من أسكرته أنوار التجريد نطق عن حقائق التوحيد ، لأن السكران هو الذي ينطق بكل مكتوم ، ومن التمس الحق بنور الإيمان كان كمن يطالب بنور الكواكب) ، (ومن لاحظ الأعمال حجب عن المعمول له ، ومن لاحظ المعمول له حجب عن رؤية الأعمال (١)) . وفي هذه المرويّات أيضاً ما يؤكد لدينا حقيقة هامة ستجدد موقفنا في دراستنا المذهبية للحلاج — هذه الحقيقة هي أن الحلاج كان متردداً بين الحلول ووحدة الشهود أو كان ينتقل حائراً بين عقيدته في الحلول ووحدة الشهود . وأدق هذه المرويّات التي رواها السلمي (٢) عن دخول الحلاج في الحلول (وسئل الحسين بن منصور لم طمع موسى عليه السلام في الرؤية وسألها ؟ فقال لأنه انفراد للحق وانفرد الحق به في جميع معانيه ، وصار الحق مواجهه في كل منظور إليه ومقابله في كل محضور لديه) . (وروى ابن فانك خادم الحلاج لأبي الحسين الفارسي من شعره :

أنت بين الشغاف والقلب تجري مثل جرى الدموع من أجفاني
وتحل الضمير جوف فسؤادي تحل الأرواح في الأبدان (٣)

(١) ، (٢) السلمي طبقات الصوفية المصدر السابق ٣٠٧ — ٣١١ .

(٣) » » » المصدر السابق وانظر الطواسين للحلاج ص ٢٠٦ ونفحات الأنس

لجاي المخطوط بمكتبة جامعة القاهرة ورقة ٤٤ / ومخطوط دار الكتب رقم ٣٠ .

• أدق مرويات السلمي عن الحلاج التي تدخله في منازل وحدة الشهود (١) .

إذا سكن الحق السريرة ضوعفت ثلاثة أحوال لأهل البصائر
فحال يبيد السر عن كنه وجده ويحضره للوجد في حال حائر
وحال به زمت ذرى السرفا نثنت إلى منظر أفناه عن كل ناظر (

ومن المرويات التي تؤكد نفيه للامتزاج والحلول (وما انفصلت البشرية عنه ،
ولا اتصلت به) (٢) .

فإذا انتقلنا من السلمي إلى تلميذه الممتاز القشيري (ت ٤٦٥ هـ) نجده قد حدد في
تبويبه وتصنيفه منهجه على أساس من كانت أقواله وأفعاله وسيرته على تعظيم الشريعة ، أو
كما قال (في ذكر مشايخ هذه الطريقة وما يدل من سيرهم وأقوالهم على تعظيم الشريعة) (٣) .
هذا التحديد من القشيري في تبويبه الذي ذكر فيه البسطامي والجنيد وذا النون المصري
وغيرهم ولم يحدد فيه للحلاج مكانا — هذا التحديد للبواب المصنف يؤكد لنا أن القشيري
السني لم يكن يعتقد أن الحلاج من الذين عظموا الشريعة لا قولاً ولا عملاً ، ولهذا لم
يضعه في تصنيفه وتبويبه وإن ذكر إشارات لا تليق بخطورة مركز الحلاج داخل السرد
العريض عن غيره من المشايخ ، وفيها يقول (٤) (قال الحلاج لإبراهيم الخواص : ماذا
صنعت في هذه الأسفار وقطع هذه المناوز . قال بقيت في التوكل أصحح نفسي عليه .
فقال الحلاج أفنيت عمرك في عمران باطنك فأين الفناء في التوحيد ؟) . والعجيب أن

(١ و ٢) السلمي : المصدر السابق . . .

(٣) القشيري : الرسالة القشيرية ص ٧ القاهرة ١٩٥٧ .

(٤) القشيري : الرسالة القشيرية ص ٦٦ القاهرة ١٩٥٧ .

القشيري اهتم بابن عطاء (العباس بن عطاء) الذي صان أهم مؤلفات الحلاج واستشهد في سبيله قَبْلَهُ بساعات قلائل . وقد ذكر القشيري^(١) عن ابن عطاء أنه (من أقران الجنيد) ومن كبار مشايخ الصوفية ، وعلمائهم وأنه مات سنة تسع وثلاثمائة ، وأنه ممن ألزم نفسه آداب الشريعة) . ولا شك أن رواية القشيري عن ابن عطاء الذي قتل قبل الحلاج وبسبب صراحة وسفور اعتقاده فيه وبَوَحِهِ بآرائه . هذه الرواية لاشك أنها تتناقض مع روايه البغدادي في تاريخ بغداد ، ولا شك أن رواية البغدادي التي رواها الكثير من المؤرخين استناداً على واقعية قتله قبله أصدق من رواية القشيري الذي أكد التزامه بآداب الشريعة ، في الوقت الذي تدل أصدق الروايات على أنه قتل لتوكيده دعاوى الحلاج في الربوبية فيما ذكرناه وفصلنا فيه . وكما اهتم القشيري بابن عطاء تلميذ الحلاج فقد اهتم القشيري أيضاً بالجنيد استاذ الحلاج ، ولكنه نسب إلى الجنيد ما يقرب من دعوى وحدة الشهود ، وأن لم يصرح بنص اللفظ حيث يقول (٢) :

(سمعت أبا علي الدقاق رحمه الله يقول الحلاوات ثمرة المعاملات ، والمواجيد نتائج المازلات . وأما الوجود فهو بعد الارتقاء عن الوجد ولا يكون وجود الحق إلا بعد خلود البشرية ، لأنه يكون للبشرية بقاء عند ظهور سلطان الحقيقة ، وهذا معنى قول أبي الحسن النوري : أنا منذ عشرين سنة بين الوجد والفقد أي إذا وجدت ربي فقدت قلبي ، وإذا وجدت قلبي فقدت ربي ، وهذا هو معنى قول الجنيد : علم التوحيد مبين لوجوده ووجوده مبين لعلمه :

وجودي أن أغيب عن الوجود بما يبسود على من الشهود

فالتواجد بداية والوجود نهاية والوجد واسطة)

(١) القشيري : الرسالة القشيرية ٢ ص ٣ .

(٢) القشيري : الرسالة القشيرية ص ٣٤ .

المهم لدينا أن القشيري اهتم بأستاذ الحلاج وتلميذ الحلاج ، ولم يهتم بالحلاج ذاته ، ومن هنا لم يدخله ضمن طبقات الصوفية ، لأنه اهتم فقط بمن كانت سيرته وأقواله على تعظيم الشريعة ، ولم أجد من التفت قديماً إلى قصد القشيري وناقشه غير محي الدين بن عربي . ومن الغرابة حقاً أن يصدر هذا الوعي الناقد من أحد أعلام الصوفية الضحاح ولا يصدر عن غيره من المؤرخين أو مؤلفي الطبقات . ويقول ابن عربي^(١) : (وقد فعل مثل هذا القشيري في رسالته حيث ذكر أولئك الرجال في أول الرسالة ، وما ذكر فيهم الحلاج للخلاف الذي وقع فيه حتى لا تتطرق التهمة لمن وقع ذكره من الرجال في رسالته ، ثم إنه ساق عقيدته في التوحيد في صدر الرسالة ليزيل بذلك ما في نفس الناس منه من سوء الطوية) وقد التفت إلى هذه النقطة من الحداث الأستاذ ما سينيون عند ما نشر أخبار الحلاج نقلاً عن ابن زنجي والسلمي وابن باكويه ، وسجل هذا النص بخطه الذي نقل مصوراً مطبوعاً على هامش الكتاب المذكور^(٢) .

هذا ما لفت نظري وملاحظتي في مراجعة طبقات الصوفية من الطوسي إلى القشيري ، بعد اطلاعي على تاريخ بغداد كمرجع هام عن أخبار الحلاج . وقد لاحظت أن ماورد في طبقات المتأخرين كالشعراني ، وماورد في كتب التراجم العامة وأخبار الأمم لا يزيد عما أرخه البغدادى ورواه على استفاضه ، أو ما اقتضبه أو عرضه دون مناقشة دقيقة معظم طبقات الصوفية . وهذا نجد فيما ذكرناه عن طبقات الصوفية القديمة ، وما تشير إليه في طبقات الشعراني^(٣) ، ووفيات الأعيان^(٤) ، والبداية والنهاية^(٥) ، والمتنظم في

(١) محي الدين بن عربي : الفتوحات المكية ج ٤ / ٢١٤ طبع القاهرة عام ١٢٦٩ هـ .

(٢) ما سينيون : أخبار الحلاج باريس ١٩١٤ في أربعة نصوص لم تنشر

Massignon; Quatre Textes inédits Relatif D La Biographie D' AL-Hallag.
paris 1914 p 64/48-86..

(٣) الشعراني : الطبقات ج ١ / ١٢٦ — ١٢٨

(٤) ابن خلكان : وفيات الأعيان ج ١ / ١٨٣ — ١٦٠ .

(٥) ابن الأثير : البداية والنهاية ج ١١ / ١٣٢ — ١٤٤

أخبار الأمم^(١)، وإذا كنا قد ذكرنا في حديثنا عن الغزالي رأيه فيما ذكره البسطامي، والحلاج ونخطئته لاجهاتهما البعيدة عن المنهج الإسلامي، وتسامحه معهما في الوقت نفسه، فإننا لا ننسى موقف ابن خلدون^(٢) الذي يقترب من الغزالي في قوله في مقدمته: (من الإنصاف في شأن القوم أنهم أهل غيبة عن الحس والواردات تمسكهم حتى ينطقوا بما لا يقصدونه، وصاحب الغيبة غير مخاطب، والجبور معذور فمن علم منهم فضله واقتداؤه، حمل على القصد الجبل من هذا كما وقع لأبي يزيد وأمثاله، ومن لم يعلم فضله ولا اشتهر فمؤاخذ بما صدر عنه من ذلك إذا لم يتبين لنا ما يحملنا على تأويل كلامه، وأما من تكلم بمثلها وهو حاضر في حسه ولم تملكه الحال فمؤاخذ، وبهذا أفتى الفقهاء وأكابر الصوفية: بقتل الحلاج لأنه تكلم في حضور وهو مالك حاله). ولا شك أن الغزالي وابن خلدون معاً لم يطلعا على تأكيد البسطامي سيد الشاطحين من أن أقل ما يوجد لأهل الكمال الشطح لأنهم متمسكون في معانيهم^(٣) ولم يطلعا على ما أكد الحلاج. وهو مالك حاله مما لا يجوز التسامح معهم، والقول بأنهم ينطقون بما لا يقصدون كالبسطامي في شطحياته أو كالحلاج في ظاهر أقواله، وإن كان الغزالي — كما ذكرنا — كان حريصاً كل الحرص على إعطائنا السند الصحيح في دعوته لاتخاذ ميزان العقل كمرجع للتمييز بين المتهم أو المعقول من المعارف الذوقية (فربما كانت أوهام شيطان لاحقاً ملأ)، وكان ابن خلدون أوضح في كتاب آخر^(٤). ونعود من هذا إلى العصر الحديث الذي ظهرت فيه أولى الدراسات الجادة عن الحلاج من واقع النصوص التي.

(١) ابن الجوزي: المنتظم في أخبار الأمم ج ٦ / ١٦٠ — ١٦٤.

(٢ و ٣) ابن خلدون المقدمة ص ٣٣٣ وانظر أيضاً لابن خلدون شفاء السائل لتهديب المسائل ٨٤ / ٨٥ / ٨٦ وانظر أيضاً القاضي عياض: الشفاء ج ٤ / ٥٤٣ / ٥٤٤ / ٥٣٨ / ٣٣٩ وانظر أيضاً شرح الاحياء للغزالي الذي شرحه الزبيدي ج ٨ / ١٣٩ وانظر أيضاً المكي: قوت القلوب ج ١ / ٢٦٧ وانظر الطوسي: الجمع ٤٥٤ — ٤٦١.

(٤) ابن خلدون: شفاء السائل ٨٤ / ٨٥ / ٨٦ وهو كتاب نشره أخيراً الأستاذ تاووت الطنجي. وكان مخطوطاً وستسكم عنه في الباب الخامس.

احتشدت بها المراجع القديمة المؤرخين وكتاب الطبقات قديمهم وحديثهم ، ولا شك أن أول من أمضى حياته العلمية لدراسة الحلاج بالذات هو الأستاذ ماسينيون (ت ٣١ أكتوبر سنة ١٩٦٢م) فقد نشر الطواسين^(١) للحلاج « النص العربي والترجمة الفارسية عام ١٩١٣ » ثم نشر أربعة نصوص لم تنشر تتعلق به عام ١٩١٤ ، وإن كانت معظم تلك النصوص^(٢) في الواقع منشورة في تاريخ بغداد وغيره مما ذكرناه من مؤرخي الحلاج ، بعد ذلك قدم رسالته للدكتوراه ، عن عذاب الحلاج^(٣) ، وعن بحث في نشأة المصطلح الفني في التصوف الإسلامي^(٤) ، عام ١٩٢٢ ثم قدم مجموعة نصوص غير منشورة تتعلق بتاريخ التصوف في بلاد الإسلام عام ١٩٢٩^(٥) ، ثم نشر ديوان الحلاج^(٦) عام ١٩٣١ في المجلة الأسبوعية (عدد يناير مارس ١٩٣١) مع ترجمة فرنسية له ، ثم قدم أخبار الحلاج مع الدكتور كراوس^(٧) ، ثم قدم بحثاً عن المنحى الشخصى لحياة الحلاج ١٩٤٦ ترجمه ونشره الدكتور عبد الرحمن بدوى عام ١٩٤٧ في كتابه شخصيات قلقة في الإسلام^(٨) . هذا هو مجهد ماسينيون الفخيم عن الحلاج ، ومع ماسينيون لا ننسى ما كتبه الأستاذ نيكلسون عن الحلاج في تراث الإسلام ، و صوفية الإسلام ، وفي التصوف الإسلامي وتاريخه ، وبعض جهود متناثرة من بعض المستشرقين في ثانيا كتبهم وبحوثهم ومقالاتهم .

(1) Al-Towasin paris. geuthner 1913.

(2) Quatre Textes inédite Relatif à Al Hallaj 1914.

(3) La passion d' Al. Hallaj in 2 vol. PRRIS 1922.

(4) Essai sur Les Origines due Lexique Technique De La Hystique Musulmane. PARIS 1922.

(5) Recueil de Textes inédits Concernant L'Hist. de La Hystique en pays d'islam paris 1929.

(6) Diwan D'Al Hallaj 1931

(٧) أعيد طبع إخبار الحلاج عام ١٩٥٧ .

(8) ETUDE sur une COURBE PERSONNELLE de vie Le Cas de Hallaj MRRYTS HYSTIQUE DE i'sslam 1944.

دراسة عن المنحى الشخصى لحياة الحلاج الشهيد الصوفي في الإسلام مجلة (الله حى) رقم ٤ عام ١٩٤٦ ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوى في كتابه شخصيات قلقة ٧٠ / ٧٨ .

وانظر الدكتور بدوى مجلة المجلة ٦١ ديسمبر ١٩٦٢ ص ٧ — ١٢ .

لا شك أن الأستاذ ماسينيون بالذات قد وضع يده على تراث ممتاز يستحق الدراسة والنظر فيما نشر وحقق في كتب المؤرخين وطبقات الصوفية عن الحلاج ، وفيما نشره من تراث الحلاج . ولا شك أن مجهود الأستاذ نيكلسون عامة يستحق النظر العميق . ومن هنا كان علينا أن نصل من دراستنا لما كتب ودرس عن الحلاج في القديم والحديث على أساس جديد . فقد لاحظنا أن ما كتب الأقدمون رغم مادته الممتازة في حاجة إلى تمحيص ونقد منهجي ، كما لاحظنا أن ما قدمه ماسينيون على أساس من دراسته الممتازة ، حقاً لا زال في حاجة إلى تصحيح بعض المفهومات المرتبطة بالبيئة الدينية والتاريخية والنفسية ، وما يسرى على الأستاذ ماسينيون يسرى على غيره من الباحثين قدامى ومحدثين في الشرق والغرب مسلمين وغير مسلمين .

في بداية الدراسة كان لي أن أضع أمامي أساس المخطط الذي نهجه ماسينيون بعد دراسته لتراث الحلاج . وقد وجدت أنه ألقى أقوى الأضواء على الحلاج الضحية الشهيد ، وأنه قد مسه شعور بالعطف على استشهاده الذي كاد يشبهه باستشهاد السيد المسيح . ومن هنا أكد ماسينيون أنه لو لم يزوج الحلاج بنفسه في تيار السياسة بين الشيعة والحنابلة وغيرهم لما صاب ، مع أن روح الحلاج في واقعها الفلق كانت تسعى للتخلص من جسده في إلحاح عنيف متصل حتى لحظات النهاية الحاسمة الرائعة المروعة (١) وهو يردد قول الله (وَعَجِلْتُ إِلَيْكَ رَبِّ لَتَرْضَى) .

من هنا كان خطأ ماسينيون الذي أدى به إلى الحكم بأن الحلاج راح ضحية مؤامرة كبرى في الدولة العباسية في حضور ومواجهة كل الفرق الإسلامية في عصره من الإمامية والسنية ، والفقهاء والصوفية . وقد استند ماسينيون أساساً على أن الحلاج كان يسعى إلى جمع السكامة الإسلامية المتفرقة في عصره ، ومن هنا كان الحلاج في رأى

(١) ماسينيون المنحني الشخصي لحياة الحلاج ٧٠ وما بعدها الترجمة العربية للدكتور بدوي .

ها سينيون ضخمة السياسة أكثر من أنه ضخمة الاصطدام بالشعور الديني لشريعة الجماهير الإسلامية^(١). ونقول: إنه من الصحيح حقاً أن الحلاج عاش في فترة غريبة من الصراع بين الفرق المختلفة من الفلاسفة والمتكلمين، والشيعية «معتدلة ومتطرفة»، والخزائلية، والمعتزلة، والأشاعرة، والصوفية، في الوقت الذي كانت فيه الدولة منقسمة على أمرها يحاول أمراؤها الاستقلال بأجزائها البعيدة بينما الخليفة «المقتدر» عاجز كل العجز في قصر يمجج بالفتن والقلق. في تلك الفترة عاش الحلاج حقاً آراء، ومارسها وتمرس بها. فهل من يعيش آراء حول الحلول والاتحاد ووحدة الشهود يمكنه أن يدعو أو يمارس الدعوة إلى الوحدة الإسلامية؟ أو يزيد الفتن اشتعالاً؟ فإذا ذكرنا أن الحلاج كان له أنصار في قصر الحاكم وأنه انتقل بأسرته إلى قصر ذلك الحاكم بعد أن حددت إقامته في دار حاجب الخليفة نصر القشوري تلميذ الحلاج فأصبح الأثير لدى الخليفة وخاصة بعد أن عالج يكراماته المتعددة داء المقتدر وداء ببعائه ومتاعب والدته الخليفة^(٢) — إذا ذكر هذا هوذا كرنا صلاب الحلاج بأمر الخليفة استناداً على حكم العلماء والعقهاء والصوفية وإصرار الحلاج على موقفه، فإننا نجد أن ماسينيون وغيره يؤكدون أن حقد العقهاء والصوفية على مكانة الحلاج الجديدة وصعوده نحو مكان الفطبية أثار حسدهم وخوفهم من وصول الحلاج إلى مركز قيادة الخلافة الإسلامية الصوفية فقالوا بزندقته: وبينما كان يدعو هو بنى نظر المنعصبين له إلى جمع كلمة المسلمين وقيادتهم أصبح يدعو في نظر العقهاء وجهود الصوفية كما يرى المخالفون إلى هدم الخليفة، ومن هنا حكم مع العقهاء بضلبيه.

والسؤال مرة أخرى: هل من يعيش آراء تهدم التكاليف الشرعية وتمحو التمايز بين العبد والرب من شأنه أن يقود دعوة توحيد لأية كلمة إسلامية؟ فإذا افترضنا خطأ

(١) ماسينيون :

Massignon : La passion D'Al Hallay preface XI. 1922.

(٢) الخطيب البغدادي : تاريخ بغداد ج ٨ — ١٢٤ — ١٢٥ وانظر السوطي تاريخ الخلفاء

أن الحلاج لم يدع إلى أية فكرة تحوم حول الحلول^(١) وأن كل ما نطق به كان مجرد سبحات صوفية في شهود الحق، أو مجرد أدب صوفي رائع لا يدعو فيه الحلاج إلى أية موضوعية - إذا افترضنا هذا فهل من فضل مقام السكر على الصحو ودعا إلى تحطيم حجاب الأنية وتخليص النفس من الجسد لتحل فيها روح القدس وتتصل بمنبع الكامة الإلهية وسر السر وضمير الضمير^(٢)؛ هل من أكيد أنه عاش هذا ولم يقله فقط يمكن أن يدعو إلى دعوة اجتماعية لكامة الإسلام، وهل يمكن أن يعان على ذلك؟ . وهل يمكن أن يذهب ضحية السياسة أم ضحية الاجترار على حقيقة ووجدان الكلمة الإسلامية؟ أريد أن أقول أن المستشرق العظيم لم يلتفت كثيراً إلى المنهج الإسلامي الذي صلب على حد شريعته الحلاج أكثر مما التفت إلى أنه ضاع ضحية الحقد السياسي والمؤامرة السياسية لجمع كلمة الإسلام والعروبة . ولو كان للحلاج جمهور صادق حقاً من العلماء والصوفية أمثال الجنيد الذي عارضه وحذره ، ولو كان له جمهور شعبي واسع حقاً إلى جانب العلماء والصوفية لاستطاع بهم أن يطيح بالخلافة المنحلة للنهارة ، فإذا قيل أن الخليفة قد وافق على صاب الحلاج حماية لنفسه وماله ، فهو قد استمد هذا من خضوعه لكامة الدين على ألسنة حراسها والذائدين عنها ، ولو كان الحلاج مع الدين في دعوته لوقف الخليفة معه وقد كان هو في قصره الرائد والمرشد ، ولوقف معه صفوة العلماء والصوفية . إن الواقع أحد أمرين : إما أن الحلاج كان يسعى ليكون القطب الأكبر للمسلمين وراء قناع هداية الناس إلى الطريق وعلاج المريض أو المستعصى من الأدوية عند ضحاياها سواء كانوا ملوكاً أو عواماً ، وإما أنه كان صوفياً شهيد مبادئه منذ عشاها ومارسها وتمرس بها حتى صاب على حد الشريعة لمصطلحها ، وإما أنه كان يجمع بين الأمرين ، وهو الأصوب في نظرنا ، فلما عارض كلمة التوحيد الإسلامي التي زعم أنه يدعو لجمعها - سعى في سورة عارمة صادقة إلى الخلاص .

(١) سنرى في مناقشاتنا ودراساتنا أن الدكتور أبو العلا عفيفي رحمه الله أكد أن الحلاج حلولى خالص . وسنناقش ذلك في نظرية الحلاج الحلولية أو وحدته الشهودية .

انظر الدكتور أبو العلا عفيفي . نصوص الحكم لابن عربي ج ٢ / ١٧ .

(٢) ماسينيون : أخبار الحلاج ص ٥٠ باريس وانظر ماسينيون : عذاب الحلاج النص الفرنسي والكتاب لم يترجم للعربية حتى الآن رغم قيمته الخطيرة . . .

من سجن جسده الذى كان يدعو إلى تحطيمه مع أبدان شرائع الحج وسائر التكاليف الشرعية إن فاسفة الحلاج الصوفية صادقة كل الصدق مع حياته صدق حياته مع فاسفته ، فالحلاج لم يقل مطلقاً بمصاحبة الروح والجسد ، بل أكد كما سنرى فى عرضة التفصيل أنه لا قيمة للجسد ، ولا قيمة بالتبعية لما يؤديه هذا الجسد من عبادات شكلية ، فالعبادات نفسها فى نظره تعوق الروح (عن الاتحاد بالمطلق) ، لأنها (تشغله بالركوع والسجود والسعى والطواف وعبادة الأوثان كاللحجر الأسود والكعبة والبيت الحرام) ، ولأنها فى فلسفته تهدد الروح فتخدرها بالسكينة والاستسلام . من هنا كانت ثورة الحلاج ودعوته الناس أن يقتلوه فانه لن يحيره من الله أحد ، ومن هنا قال فيما قال : (اقتلوني . تؤجروا وأسترح . . اقتلوني تكونوا أنتم مجاهدين وأنا الشهيد ^(١)) . إنه لم يرد أن يكون إنساناً ولا ملاكاً ، بل أراد أن يصعد بإنسانيته إلى ولايته ، لئلا يكون إنساناً ، إلهياً ، بل ليصبح إلهاً إنسانياً ، وليؤكد فلسفته فى نظرية الإله الإنسانى التى خرجت منها أقوى النظريات الفلسفية لدى الدوائر المنفصلة فى مدرسته ومدرسة ابن عربى من خلال مدرسته أو عبر مدرسته . . .

إن الخطأ الرئيسى فى حياة الحلاج كما وضعه ماسينيون ^(٢) من خلال تطورات حياته يعتبر أدق الخططات فهو يشرح لنا كيف انتقل ثلاث مرات ، من الاهواز وواسط والبصرة إلى بغداد مع زوجته وأبنائه الأربعة سايمان ومنصور ، وحمد وبنت . ويظهر لنا أنه حج ثلاث مرات ، وأن أول تطور فى حياته الصوفية المذهبية جاء بعد أن طرح خرقة الصوفية بعد حجته الأولى ، وقبل هروبه إلى سوس قبيل الحماكة الأولى ، ولا شك أن طرحه الخرقة ، ثم هروبه يدلان على تناقض فى مطلع تطوره فشجاعته فى طرح الخرقة .

(١) ماسينيون : المنحى الشخصى للحلاج ١٩٤٦ ص ٨٣ الترجمة العربية .

(٢) ماسينيون مجموعة نصوص ٧٥—٥٧٥ p وانظر أخبار الحلاج (ليدن ٢٥—٢٤ p) .

وَجُبْنُهُ فِي هَرَبِهِ يَثِيرَانِ تَسَاوُلًا لَا نَجْدَ إِجَابَةً لَهُ إِلَّا فِي أَنَّهُ تَعَجَّلَ التَّمَرُّدَ ، ثُمَّ حَرَصَ عَلَى رِسَالَتِهِ مِنْ وَرَاءِ التَّمَرُّدِ وَالتَّطَوُّرِ الْجَدِيدِ ، فَهَرَبَ لِيَسْتَكْمَلَ قُوَّتَهُ وَيَسْتَزِيدَ مِنْ مَرِيدِيهِ وَتَلَامِيذِهِ وَلِيَقْوَى جِهَتَهُ الْجَدِيدَةَ . وَفِي الْوَقْتِ الَّذِي كَانَ يَسْعَى — كَمَا سَنَرَى — لَوْضَعِ نَظَرِيَّتِهِ فِي وَحْدَةِ الْأَدْيَانِ عَلَى صُورَةِ وَحْدَةِ الْعِبَادَةِ الَّتِي تَنْتَظِمُ جَمِيعَ النَّاسِ فَقَدْ عَاشَ لَا يَبَالِي أَنْ يَمُوتَ طَرِيدَ الشُّعُورِ الدِّينِيِّ لِلْجُمْهُورِ الشَّرِيعَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ كَافَّةً . وَإِذْنًا فَلَا غَرَابَةَ أَنْ يَقُولَ عَنْ نَفْسِهِ صَارِخًا بِالنَّاسِ (إِنْ عِنْدِي قَتْلُ هَذِهِ مِنَ الْوَاجِبَاتِ ، وَهُمْ إِذَا تَعَصَّبُوا لِلدِّينِ يَمْوُجِرُونَ ^(١)) . وَأَدَقُّ أَمْرٍ فِي مُحَاكَمَتِهِ فَتَوَى ابْنُ سَرِيحَ الشَّافِعِيِّ بِعَدَمِ الْإِخْتِصَاصِ ، لِأَنَّ الْإِلَهَامَ الصُّوفِيَّ لَا يَدْخُلُ فِي إِخْتِصَاصِ الْقَضَاءِ ، وَقَدَرَتِ أَخْبَارُ الْحَلَاجِ ^(٢)) عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ شَيْبَانَ قَالَ دَخَلَتْ عَلَى بَنِ سَرِيحَ يَوْمَ أَفْتَوْا بِقَتْلِ الْحَلَاجِ فَقُلْتُ يَا أَبَا الْعَبَّاسِ مَا تَقُولُ فِي فَتَوَى هَؤُلَاءِ فِي قَتْلِ هَذَا الرَّجُلِ ، قَالَ لَعَلَّهُمْ نَسُوا قَوْلَ اللَّهِ تَعَالَى — أَتَقْتُلُونَ رَجُلًا أَنْ يَقُولَ رَبِّي (٣) اللَّهُ —) . فَإِذَا قَابَلْنَا هَذِهِ الْفَتَوَى بِفَتَوَى الْجَنِيدِ وَتَحْذِيرَةِ الْحَلَاجِ مِنْ نَهَايَتِهِ الْأَلَمِيَّةِ الَّتِي تَحَقَّقَتْ بِصَلْبِهِ ، فَإِنَّا نَجِدُ فِي فَتَوَى الْجَنِيدِ تَوَكُّيدًا لِدَفْعِ نَفْيِ الْإِخْتِصَاصِ ، وَذَلِكَ بِسَعْيِ الْحَلَاجِ نَفْسَهُ إِلَى الْحَاكِمَةِ بِرَجُلِيهِ وَنَفْسَهُ ، وَصَدَقَهُ وَإِخْلَاصَهُ ، وَاتِّسَاقَهُ مَعَ نَفْسِهِ أَوْ مَعَ مَبَادِئِهِ قَبْلَ وَبَعْدَ كُلِّ شَيْءٍ . وَيُؤَكِّدُ هَذَا أَيْضًا تَوَافُقُ ابْنِ عَطَاءٍ مَعَهُ الَّذِي اسْتَشْهَدَ خِلَالَ مُحَاكَمَةِ صَدِيقِهِ وَأُسْتَاذِهِ وَرَأْيُهُ تَأْيِيدًا لَهُ وَلِأَرَائِهِ ، وَيُؤَيِّدُ هَذَا أَيْضًا حِوَارُ الْحَلَاجِ مَعَ الْخَلِيفَةِ الْمُقْتَدِرِ قَبِيلَ صَالِبِهِ وَقَوْلُهُ لَهُ (إِنَّمَا أَنْتَ وَاسِطَةٌ تَنْفِذُ أَحْكَامَ الرَّبِّ ، فَافْعَلْ مَا حَرَكْتَ لَهُ ، وَاعْمَلْ مَا اسْتَعْمَلْتَ فِيهِ ^(٤)) . وَعَلَى الرَّغْمِ مِنْ أَنَّ الْحَلَاجَ يَقْصِدُ أُسَاسًا أَنَّ هَذِهِ إِرَادَةُ اللَّهِ وَفَعْلُهُ وَنَحْنُ أَدَوَاتُ لَا رَأْيَ لَهَا وَلَا نَظَرَ ، فَإِنْ فِيمَا وَرَاءَ ذَلِكَ الْاسْتِسْلَامَ تَمَسَّكَ بِالرَّأْيِ الَّذِي عَاشَهُ وَمَارَسَهُ ، وَعَدَمِ الْإِلْتِفَاتِ لِأَيَّةِ نَصِيحَةٍ أَوْ تَحْذِيرٍ وَخَاصَّةً تَحْذِيرِ

(١) مَاسِينِيُون : أَخْبَارُ الْحَلَاجِ ١٦٤ p .

(٢) مَاسِينِيُون : أَخْبَارُ الْحَلَاجِ ٢٦٨ P .

(٣) آيَةُ ٢٨ مِنْ سُورَةِ غَافِرٍ (٤٠) .

(٤) مَاسِينِيُون : أَخْبَارُ الْحَلَاجِ ٢٦٨ P .

الجنيد له وقوله له (إنك فتحت في الإسلام ثغرة لا يسدها إلا رأسك) ^(١) هذا التجاهل من العلاج لغير رأيه يؤكد فهمه الجبري لكل شيء ، كما يؤكد اتساقه مع مذهبه بأن ما أراده الله ولو كان كفرا على ألسنة أوليائه أمثال العلاج ، أو على لسان إبليس في عصيانه أمر الله — هذا هو الكفر هو عين الإيمان لأن هذا ما شاء الله وما أراد الله لا شك أن هذا الفهم الجبري يصل العلاج بكل أنظاره تمام الاتصال ، في الوقت الذي يفصله عن دائرة المنهج الإسلامي كل الانفصال لإلغائه التمايز بين العبد والرب ، ولخوذه كل أسس الإرادة والحرية الإنسانية ، ولهدمه كمنهج حتمية لمذهبه كل التكاليف والعبادات والشرائع ، ولو أنه في الواقع أعفانا من الاستنتاج فصرح بشعائر رمزية كما ذكرنا وكما سنفصل معه . إن مما لا شك فيه على الإطلاق أن العلاج دعا الاستعاضة عن الفرائض الخمس بشعائر أخرى ، وذلك أساس عقيدة الفقهية ، وبوجود زوح ناطقة غير مخلوقة تتحد مع روح الزاهد المخلوقة يصبح الولي معها الدليل الذاتي الحي على الله هو هو ، ومن ثم أكد العلاج قوله أنا الحق . . وذلك أساس عقيدته الكلامية ، وبالاتحاد العام مع الإرادة الإلهية وهذا هو عين الجمع ، وهذا هو أساس عقيدته الصوفية ^(٢) .

فإذا استقرأنا ما رأته دوائر المعارف في الشرق والغرب ^(٣) عن العلاج فإننا نجد تصنيفا ثلاثيا أوله : لدى من كفره . وثانيه : لدى من وآله ، وثالثه لدى من توقف ولم يبند رأيا ، وهو بين هذا وذاك .

أولا من كفره ١٠ — الفقهاء (١) في الظاهرية ابن داود — ابن حزم .

(١) ماسينيون : أخبار العلاج : 268 p

(٢) العلاج : الطواسين «ص ٣٣ — P 32

(٣) دائرة المعارف الإسلامية مادة العلاج ج ٨ / ١٧ — ١٩ وانظر :

Rev. Hist des Religions 62 p 195—207 (وأنظر الاسفراييني التبصير في الدين / ١١٦

(٢) الإمامية : ابن بابوية القمي — الطوسي — الحلي . (٣) المالكية : الطرطوسي .
عياض — ابن خلدون (٤) الحنابلة (ابن تيميه) (٥) الشافعية : الجويني — الذهبي .

ب — من المتكلمين (١) المعتزلة (الجبائي — القزويني) (٢) الإمامية : نصير
الدين الطوسي ومن تبعه . (٣) الأشاعرة : الباقلاني . (٤) الماتريدية : ابن
كمال — القالي .

ح — من الصوفية : عمرو المكي وأغلب المتقدمين ، ومعظم المحدثين عدا أحمد
الرقاعي وعبد الكريم الجيلي فقد توقفا عن الرأي .

ثانياً : من والوه من الفقهاء : ١ — الإمامية (الششتري^(١) — العـاملـي)
ب — المالكية : (الدانجاوي) الحنابلة : (ابن مقيل — النابلسي . ج — الشافعية
(المقدسي — اليافعي — الشعراني — البهتيمي) .

ب — من المتكلمين : الأشاعرة (ابن خفيف — الغزالي — الرازي)
السلفية السالمية .

ج — من الفلاسفة : ابن طفيل .

د — من الصوفية : السهروردي المقتول — ابن عطاء السلمي — السكلاباذي .

ثالثاً : من توقف عن الرأي (١) من الفقهاء الحنابلة : ابن بهلول — من الشافعية :
ابن سريج — ابن حجر . السيوطي .

ب — من المتكلمين — لا يوجد منهم من توقف من إبداء الرأي .

(١) الششتري الفارسي الشيعي وهو غير أبي الحسن الششتري الأندلسي الصوفي كما سنرى في مدرسة
ابن عربي .

ج — من الصوفية: (الحصري — الهجویری — أبو سعيد الهروي — الجيلاني —
أبو سعيد الهروي — البقلي — العطار — ابن عربي — جلال الدين الرومي — أحمد الرفاعي —
الجيلي .

أما العلاج في رأى الغربيين^(١) فهو كافر في رأى ريسكه Reiske وهو دساس خمير
في رأى براون Browne وهو نصراني في سريرة نفسه في رأى مولر Muller ودربلو
Dherbelot . وهو مريض بأعصابه في رأى كازنسكي Kazonski وهو متناقض في آرائه في
رأى « تولوك » Tholuck . وهو كائن عربي أو يؤكده ماسية قوله ابن عربي في وحدة الوجود
في رأى كريم Kramer . وإذا كان البغدادي في تاريخ بغداد وقف على حيدة من الأمر
في عرضه ورواياته فإن ابن النديم^(٢) لم يتوقف حين عرض مؤلفاته كلها ، بل أكد

(١) المصدر السابق لدائرة المعارف الإسلامية .

(٢) ابن النديم : الفهرست ٢٦٩ — ٢٧١ .

ذكر ابن النديم حول مؤلفاته أنه كتب (١ طس الأزل والالتباس) وهو موجود في الفصل السادس
من الطواسين ٢ — الجوهر الأكبر والشجرة الزيتونة المباركة ٣ — الاحرف المحدثة والازالية والأسماء
الكلية ٤ — الظل المدود والماء المسكوب والحياة الباقية ٥ — حمل التور والحياة والروح ٦ — تفسير قل
هو الله أحد ٧ — الأبد والمأبود ٨ — قراءة القرآن والفرقان ٩ — خلق الإنسان والبيان (خلق الإنسان
— علمه البيان) ١٠ — كيد الشيطان وأمر السلطان ١١ — الأحوال والفروع ١٢ — سر العالم والمبعوث
١٣ — علم البقاء والفناء ١٤ — العدل والتوحيد ١٥ — السياسة والخلفاء والأمراء ١٦ — شخص الظلمات
١٧ — نور النور ١٨ — المتجليات ١٩ الهياكل والعالم ٢٠ — المثل الأعلى (وهو داخل ضمن الفصل الأول
من الطواسين) ٢١ — غريب الفصيح ٢٢ — النقطة وبدء الخلق ٢٣ — القيامة والقيامات ٢٤ — الكبر
والعظمة ٢٥ — الصلاة والصلوات ٢٦ — خزائن الخيرات ٢٧ — الالف المقطوع والالف المؤلف ٢٨ —
مواجه العارفين ٢٩ — الصدق والاخلاص ٣٠ — الأمثال والايوب (وهو موجود في الفصل الرابع
والخامس من الطواسين) ٣١ — ديوان العلاج ٣٢ — التوحيد ٣٣ — النجم اذا هوى ٣٤ — الذاريات ذروا
٣٥ — الذي أنزل عليك القرآن (وهو داخل ضمن الفصل الثاني من الطواسين) ٣٦ — كيف كان وكيف
يكون (متناثر بعضه في الطواسين) ٣٧ — هو هو ٣٨ — الدرة ٣٩ — السياسة ٤٠ — الوجود الأول
٤١ — الكبريت الأحمر ٤٢ — الوجود الثاني ٤٣ — السكيفية والحقيقة ٤٤ — السكيفية والحجاز
وقد ذكرنا ماسينيون (الطواسين ١٤٢ ١٤٤ PI44) الذي نشر ديوانه وطواسينه ، وأخباره ، وبجوعة
نصوص لم تنشر تتعلق به — ذكر ماسينيون أن العلاج غير ذلك علم الظلمات والحروف والكيمياء
يو كتاب الصهور في نقض انه مور .

أن الخلاج (كان رجلا مشعبذا يتعاطى مذاهب الصوفية ، يتحلى بألفاظهم ويدعى كل علم وكان صفرا من ذلك ، وكان يعرف شيئا من صناعة الكيمياء وكان جاهلا مقداما مدهورا جسورا -- يدعى عند أصحابه بالإلهية والحلول ، ويظهر مذاهب الصوفية للعامة وفي تضاعيف ذلك يدعى الإلهية قد حات فيه ، وإنه هو هو تعالى الله عز وجل وتقدس عما يقول هؤلاء علوا كبيرا .

وقد لاحظت أن من تسامح مع الخلاج وطالب له الغفران كابن عربي والشاذلي (رأوا أن الشريعة الحمدية نقضى بقتل الأولياء ، وأن الفريسة وجلاديهما كليهما مسلم على السواء) (١) ، ورغم أن من الأشاعرة من كفره كالباقلاني (٢) الذي قال أنه محتال ممخرق . فإن الغزالي قد اعتذر عنه وإن بين خطأ اتجاهه الشاطح كما ذكرنا (٣) ، ولكن الأشاعرة على الوجه الأعم قد وضحو أن الخلاج قد عبر عن نفسه بكل وضوح وأدان نفسه بنفسه شاهدا بحزنه حزن العاشق المهجور بأن الله يـمكن الوصول إليه ، وهو في هذا قد تشبه بابليس وهو النموذج الذي احتذاه كما يقول الغزالي ، في الوقت الذي يقده السهر وردى وابن سبعين ، ومن تبعهما ويرون أنه قطب روى يجذب الإسلام إلى الوحدة (٤) النهائية . فإذا دخلنا مع الخلاج من بابه وجدنا أن الباب الذي درج منه الخلاج إلى مذهبه هو الفناء ونظرية الفناء كما ذكرنا مع البسطامي لها أصولها وصاتها بالنرفانا البوذية والحلولية الهندية الفارسية والفناء ذو أطوار يمكن تلخيصها فيما يأتي :

(١) تغيير معنوى الروح بإفناء ميولها ورغباتها جميعا .

(٢) تجريد عقلى أو فناء العقل فى المدركات والأفكار والأفعال والأحاسيس بانحصاره فى التفكير فى الله ، والتفكير فى الله معناه التأمل فى الصفات الإلهية .

(١) ماسينيون المنجى ٨٣ ، أخبار الخلاج ١٦٤

(٢) الاسفرايينى : التبصير فى الدين ١١٦ .

(٣) الغزالي : المنقذ ٤٤/٤٥ — وانظر كيمياء السعادة ٨٧/٨٨ .

(٤) ماسينيون : مجموعة نصوص ١٢٢ / والطواسين ١٨٠ نقلا عن نهضة الأسمرار للشطرنوفى لم ينشر

(٣) إبطال جمع قوى الفكر الواعى . وأعلى درجات الفناء لا يوصل إليها الا حين لا يدرك فى الفناء الفناء ، وهذا هو ما يدعى لدى الفلاسفة الصوفية فناء الفناء . وهذه الدرجة تمهد للبقاء فى الله (١) .

أما الطور الأول فهو يشبه انرفانا البوذية إذ هى فناء صفات النفس وأحوالها الذميمة ، وهذا الفناء يستلزم فى الوقت ذاته بقاء الصفات الحميدة وتلك طريقة جذبية صاعدة . والطور الأول أيضاً يؤكّد النفس الأخلاقية . أما الثانى فيشير إلى النفس المدركة العاقلة . وإذا كان الطور الأول استكمالاً لحياة التطهر ، فالطور الثانى غاية لحياة الاشراق حسب الصوفية المسيحية . وقد أكد الأستاذ نيكاسون^(٢) أنه من العسير أن يدرك المرء أن واحداً بلغ الغاية فى الفناء يمكنه أن يلتزم حدود الشريعة . من هنا تظهر نظرية الولاية التى تؤكد لدى فاسقة الحلاج ومدرسته أن الله يحفظ وليه للصادق من عصيان أو امره حتى لو بدا ذلك العصيان فى نظر الجماهير عصياناً وهو غير عصيان فى واقع فاسقة الحلاج . ولكن هناك فرقاً بين انرفانا البوذية ، والفناء فى النظرية الصوفية فى الإسلام . فالنرفانا زوال للشخصية لا غير . وأما الفناء لدى صوفية الإسلام وخاصة لدى مدرسة الحلاج ، فهو تلاشى الصوفى عن وجوده ، ويستلزم ذلك الفناء مقام البقاء فى الحلول أو الاتحاد التام عن طريق الحلول أو وحدة الشهود كما سنرى . هنا تبرز مشكلة خطرة ذات وجهين وهم أن حالة الفناء الصوفى تتضمن أمرين : الأول تنزيه الله عن جميع صفات الخلق . الثانى الشعور بأن وجود الله سار متغافل فى جميع خلقه ، وكلا الأمرين ولا شك يصلان بنا إلى ساحة وحدة الوجود من طريق يخاف الآخر ، فإن القول بوحدة الوجود لدى فلسفة مدرسته من بذور بدايته يرجع إلى شعور الصوفى حال فنائه بأنه متحقق بالوحدة مع الحق .

(١) مايسينيون: عناب الحلاج 142 - p129 وانظر نيكاسون: صوفية الإسلام الترجمة العربية ص ٦٥

(٢) المصدر السابق لنيكاسون وانظر أيضاً دائرة المعارف ج ٥٥١٨ - ٥٦ مادة الاتحاد والحلول

ووحدة الوجود .

كما يرجع في الوقت ذاته إلى فهم الصوفي معنى التنزيه طبقاً لما عرفه المتكلمون ، ومن هنا تكاد الصوفية والمتكلمون كما يرى نيكلسون^(١) يجعلون من الإسلام مذهباً في وحدة الوجود . ولكن هناك فرقاً بين الحلاج وابن عربي في معنى الفناء ونتائج تبعاً لاختلاف مذهبهما منهجاً واتجاهاً . فالحلاج في واقع مذهبه ينتمى لمذهب الخلاص المسيحي الذي يؤكد أنه الاسعاده الا في خلاص الروح من حجابيه وهو الجسد ، ولهذا سعى لتحطيم هذا الحجاب وكل حجب أخرى من الشبائر تقف حاجزاً بينها وبين حقيقة المطلقة ومن هنا قال الحلاج :

يبنى ويدنك أنى ينارنى فارفع بفضلك أنى من البين^(٢)

ومن هنا حكم الدكتور أبو العلا عفيفي^(٣) بأن الحلاج حلولى خالص وليس داعية من دعاة وحدة الوجود ، ولهذا فهو يطلب محو صفاته التي يشعر أنها عائق له دون الوصول إلى الله وحلول الصفات الإلهية محلها . وهذا معنى لا يرمى إليه ابن عربي ومن تبعه حين يتكلمون عن الفناء سعياً لاسقاط الحجاب ، فالفناء عندهم حال يتحقق فيها الصوفي من اتحاد موجود بالفعل كان قد حجبته عنه اشتغاله بأنيته ، وليس الأمر في زعمهم تحولا في الصفات ولا أية صيرورة ولا حلولا ، وإنما هو تحقيق من زوال الصور الفانية ، وبقاء الذات الأبدية : أما حقيقة هذه الذات المطلقة فلا يرقى إليها إنسان أيا كان ... وابن عربي صريح كل الصراحة في هذا حين يؤكد أنه (لا يزال الحق من هذه الحقيقة غير معلوم علم حقوق وشهود ، لأنه لا قدم للحادث في ذلك^(٤)) ، وعلى هذا فقد أخطأ من زعم أن مدرسة البسطامي أو الحلاج قد قالتا بوحدة الوجود ! وإن كانت المدرستان في الواقع مقدمة

(١) نيكلسون : في التصوف الإسلامى وتاريخه الترجمة العربية ١١٩ القاهرة ١٩٥٦ م .

(٢) ديوان الحلاج : نثر ماسينيون ٤١ - ٤٢ مجموعة نصوص ٨٠ .

(٣) المرحوم الدكتور أبو العلا عفيفي : نصوص الحكم لابن عربي تعليقات بهامش ص ١٧ ج ٢ ، وانظر أيضاً

النصوص ص ٤٨ — ٥٨ نص الفصل الأول لابن عربي .

(٤) المصدر السابق للدكتور أبو العلا عفيفي نصوص الحكم ص ١٦ / ١٧ .

بممتازة لمذهب وحدة الوجود . وسنرى من مناقشتنا لنصوص الحلاج أنه عبر في مذهبه ضمن ما عبر عن وحدة شهود لا وجود حين فنى عن نفسه وعن كل ما سوى الله لم يشاهد في الوجود غيره ، وهذه وحدة شهود لا وحدة وجود . وتلك نقطة أدركها نيكلسون فكان هنا أدق مما ذكره في مكان آخر في مصدر واحد^(١) ، والواقع الذي سندرك تفصيله أن كلمة (أنا الحق) ليست شطحة جذب ، وإنما هي نظرية متكاملة في الإلهيات ، وهي تؤكد ثنائية الطبيعة الإلهية في اللاهوت والناسوت ، وهما الاصطلاحان اللذان أخذهما الحلاج عن الفلسفة المسيحية عن طريق السريان الذين استعملوها للدلالة على طبيعة المسيح . من هنا نرى أنه كان امتداداً مسيحياً ضخماً في الفلسفة الصوفية الإسلامية لأنه على الرغم من إيمانه بقدوم النور الحمدي (كما سنرى) ذلك النور الذي انبثقت منه جميع أنوار النبوة إلا أنه يجد في عيسى عليه السلام المثال الكامل لفلسفة الولاية الصوفية التي تسمو حتى على درجة النبي في الأنبياء ، ولأنه يجد فيه أنه الإنسان الذي وصل إلى مقام القربى فحل فيه روح الله . ومن هنا أراد الحلاج أن يعيدش ويحياه ويتحقق بحقيقته^(٢) في الوقت الذي حرص فيه الحلاج على تنزيه الله مهما صدر عنه من الأقوال . وهو لهذا يبدي لنا أنه يشاهد كل شيء في الله ، ولكنه في الوقت نفسه يعتبر الله فوق كل شيء مخالفاً لكل مخلوق ، ولا يقر بأن الكل هو الله . فالوحدة التي يدعو إليها إذن وحدة شهود لا وحدة وجود . هذان الجانبان في فلسفة الحلاج هما موضع دراستنا المقارنة التفصيلية التي سنصل منها إلى رأى واضح بعون الله ...

لقد اعتمد الحلاج في أصل فلسفته عن الإله الإنسانى على الآية الكريمة (وإذا قلنا

(١) نيكلسون في التصوف الإسلامى وتاريخه ص ١٣٠ / ١٣١ وانظر ص ٢٤ من نفس الكتاب ترجمة الدكتور عفيفي وأنظر دكتور توفيق الطويل أسس الفلسفة ٢١١ .
(٢) الحلاج : الطواسين ص ١٢٤ / ١٦٠ / ١٧٥ ماسينيون وانظر نيكلسون في التصوف الإسلامى ١٣٢ / ١٣٤ .

للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا الا ابليس أبى واستكبر وكان من الكافرين (١) . .
 وفلسفة الخلاج تبرز معنى أن الله خالق آدم على صورته (٢) التي أخرجها من حبه الخالد لله
 أراد أن يعرف كما يقول المصطاح والنص الصوفي القدسي، وحتى يرى نفسه كمن ينظر في
 مرآة . ولما كان الإنسان بما هو إنسان يعيش في جسد فإنه يعاني عن طريق حبه له وتعلقه
 به تبدلات روحانية إلى أن يجد حقيقة الله في ذاته ، حتى إذا لم يبق فيه من البشرية نصيب
 حل فيه روح الله الذي كان منه عيسى بن مريم . من هنا أمر الله للملائكة بالسجود لآدم
 الذي تجسد فيه كما تجسد في عيسى أو كما قال الخلاج :

سبحان من أظهر ناسوته سر سنى لاهوته الثاقب
 حتى بدا في خلقه ظاهرًا في صورة الأكل والشارب

وإذا كان ناسوت الله يشمل طبيعة الإنسان الروحي منها والجسدي ، فإن لاهوته
 لا يستطيع الاتحاد بهذه الطبيعة إلا عن طريق التجسد ، أو كما يقول ماسينيون (عن
 طريق حلول الروح القدسي التي تتخذ مكانها حين تحمل الروح الجسد) . ومن هنا قال
 الخلاج :-

مزجت روحك في روحي كما تمزج الحمرة بالماء الزلال
 فإذا مسك شيء مسني فإذا أنت أنا في كل حال
 أنا من أهوى ومن أهوى أنا نحن روحان خلطنا بدنا
 فإذا أبصرتني أبصرته وإذا أبصرته أبصرتنا (٣)

(١) آية ٣٤ من البقرة (٢) .

(٢) أن ما فلسفة الخلاج في هذه النظرية هو ما تحدث عنه في منتصف الفرق العشرين الفيلسوف الروحي
 الروسي نيقولا برديائف ت ١٩٤٨ م أنظر على أديم : برديائف مجلة المجلة ١٩٥٩ / ٥٢ — ٦٠

(٣) الخلاج : الطواشين ١٣٠٠ — ١٣٤٠ نشرة وتحقيق ماسينيون وأنطونيكلسون صوفية

ومن هنا أيضا كان الله الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ويده التي يبسط بها (لا يريد شيئا إلا أن من كل ما ينفذ فيه أمر الله ، وجميع فعله حينئذ فعل الله وجميع أمره أمر الله) . هنا تبرز لنا نقطة خطيرة في تناقض موقف الحلاج من الوهية كل ما صدر عنه ، وعجزه الإنسانى فى الاستسلام للصلاب بما يتناقض مع الوهية كل ما يصدر عنه ويتصل به ، وان حاول الحلاج إظهار استسلامه للناس بأنه استسلام لمشية الله وقضائه ، وان ما فعلوه هو أمر الله أو قضاؤه الذى أراده الحلاج فى استسلامه للصلاب سعيا للخلاص والاتحاد بالمطلق .

ولكن ما المصدر المباشر الذى انتقلت اليه عقيدة الحلول إذا كان المصدر الإسلامى هو المسيحية ؟ إن المصدر المباشر كما نعتقد شيعى . فالحلول Incarnation جاء عن ابن سبأ الذى أكد تأليه على بن أبى طالب على الرغم من أن الإمام عليا كرم الله وجهه قد قتل هؤلاء الغلاة ، ولم يكتف بقتلهم بل أمر بتحريقهم بعد قتلهم . وقد تطورت النظرة السبئية إلى القول بأن كمال الإمام لا يكون لغيره فاذا مات انتقلت روحه إلى إمام آخر ليكون فيه الكمال ، وهذا هو عين التناسخ الذى ذكر الإمام جعفر الصادق (ت ١٤٨هـ) حين ذهب غلاة الشيعة إلى تأليهه أيضا : (أنه كفر ، وهو كفر لأن فيه ابطالا للثواب والعقاب والجنة والنار) (١) . أما نقطة البداية التى مضى معها الحلاج فى مخططة معهم فاننا نجدتها فى اعتقاد نظريتهم فى العقل الكلى والنفس الكلية ، وإمكان انتقال كل منهما إلى البشر على أساس أنهما لا يمتان بصلابة إلى البشرية فى حقيقة نفسها ، وعلى أساس أن العقل الكلى إله استطاع خلق النفس الكلية التى تستطيع بدورها

(١) ابن خلدون : المقدمة ١٢٣ / ١٤٢ . وانظر الفاضل النعمان العاطى دعائم الإسلام ج ١ / ٦٠ وانظر مخطوط : الصدوق الفهمى (رقم ١٩١١٣) الاعتقادات ورقة ٤٠ / ٤٩ دار الكتب المصرية . وانظر للفاضل النعمان أيضا مخطوط المجالس والمسائرات رقم ٦٠-٢٦٠ مكتبة كلية الآداب جامعة القاهرة وانظر الأشعرى : مقالات ج ١ / ١٣ والاسفرايينى النبصير ص ٨٤ والمحلون نيكلسون Nicholson : A Literary Hist. of The Arabs P 225 . وانظر ابن عذارى العيد للبيان المغرب ج ١ / ١٩٠ .

أن تسيطر على قوة الخلق والابداع . من هنا كان اعتقادهم أن النطقاء : الأنبياء ، حلول العقل السكلى ، وأن الأئمة أو الأولياء فى المصطلح الصوفى حلول النفس السكلى والعقل السكلى معا ، ومن ثم كان الحلول مزدوجا . لهذا اعتقد هؤلاء الغلاة تأليه الأئمة وتقديسهم ، لأنهم حلول الإله الذى يتمثل فى العقل السكلى ، والإله الذى يتمثل فى النفس السكلى (١) .

فإذا رجعنا إلى المصدر الأساسى المسيحى فى نقطة الحلول فإننا نجد فى فكرة التأنيس التى عبر عنها اثناسيوس Athanasius اسقف الاسكندرية الذى ولد ما بين عام ٢٩٣ ، ٢٩٥ م فى قوله (تأنس الله لتمثاله نحن) (٢) . هذه الصوفية الاتناسوسية هى التى صبغت بطابعها الكنيسة الرومانية الشرقية على أساس من الغنوص الشرق القديم المقابل للكلمة اللاوغيوس فى الغنوص الدلبنى قديمة وحديثة ، وهى التى أنماها تيودور أبو قره الملاكى الذى عاش حوالى ٨٠٠ م فى نظريته عن حلول روح الله فى جسد المسيح (٣) . وهو الأمر الذى رفضه اليعاقبة (٤) فى إنكارهم الاتحاد بين صفة الله وصفة المسيح ، وكان لهذا الرفض أثره الممتاز فى آراء أمثال فرنسوا الأسيزى ، والقديسة تريزا فى تصوفهما الإيجابى الذى يستمد من مجالات الاثراق فىضا جديدا يعيدهم اصحاء إلى عالم الواقع الدنيوى ، وفى قوة أكبر . المهم هناك أن المسيحيين فى الشرق قد نقلوا إلى الأفق الإسلامى التراث اليونانى فى صورتين تأ - صورة مخططة رهبانية موحدة امتدت من مصر إلى فارس وب - صورة

(١) الصادر السابقة وانظر أيضا الجلال السبوطى تاريخ الخلفاء ٢٤٥ ، وانظر دكتور طه شرف ، تاريخ الاسماعيلية السياسى ج ١ / ٢٧٧ وانظر ابن الأثير الكامل ج ٨ / ١٨٧ وانظر الرازى : إعتقادات فرق المسلمين والمشرىين ص ٧٣ .

(٢) هاز هنيش شيدر : والشرق والترات اليونانى ٢٢٦ المجلد الرابع من مجلة الحضارة القديمة . وانظر ماسينيون .

Masignan : Revue des Etudes Islamiques La Christ Dans Les Evrngiles 531 .

(٤) أبو البركات بن السكبر : مصباح الظلمه 647 / Patsologie Orientales وانظر دى لا كروا المثل الأعلى للمسيحى ص ٦٢ الترجمة العربية للدكتور محمد مندور ١٩٤٤ م .

مجموع كتابي ثابت للعلم والنسافة في العصر المتأخر من الحضارة القديمة مع السريان (١) حتى نطق الملاحج في صلب مذهبه أنا الحق . يقول ماسينيون (٢) أن معناد أنا الحق الخالق Je Suis Le Verité Creatrice في الوقت الذي يصف الألوهية بالتنزيه والتجريد . ولكن الله لم يخطر بباله أن معرفة الله المنزه أمر فوق مقدور الإنسان ، لأنه يرى أن الإنسان المتأله يجد في نفسه بعد تصفيته حقيقة الصورة الإلهية التي طبعها الله فيه باعتباره أنه خالق الإنسان على صورته . هكذا يتخذ الملاحج من العبارة القديمة المأثورة عن اليهودية والمسيحية أساساً لنظريته في الآلهة الإنسانية في خالق العالم في أمر الملائكة السجود لآدم ، في فتوة ابليس الذي أطاع الله حق الطاعة في عصيانه أشد العصيان ، في فتوة موسى ، التي حققها عيسى ، وأخيراً مع الملاحج كصورة جديدة للمسيح ، في الإسلام فكرة ومنهجاً ومضموناً وشكلاً على صورة جديدة .

فإذا استقرأنا نص الملاحج (٣) في أساس نظريته نجده يقول (تجلى الحق لنفسه في الأزل قبل أن يخلق الخلق ، وقبل أن يعام الخلق . وجرى له في حضرة أحديته مع نفسه حديث لا كلام فيه ولا حروف ، وشاهد سبجات ذاته في ذاته ، في الأزل حيث كان الحق ولا شيء معه نظر إلى ذاته فأحبها ، وأثنى على نفسه فكان هذا تجلياً لذاته في ذاته في صورة المحبة المنزهة عن كل وصف وكل حد ، وكانت هذه المحبة علة الوجود ، والسبب في الكثرة الوجودية . ثم شاء الحق سبحانه أن يرى ذلك الحب الذاتي مائلاً في صورة خارجية يشاهدها ويخاطبها ، فنظر في الأزل ، وأخرج من العدم صورة من نفسه لها كل صفاته وأسمائه وهي آدم الذي جعله الله صورته أبد الدهر ولما خلق آدم على هذا النحو عظمه ومجده واختاره لنفسه ، وكان من حيث ظهور الحق بصورته فيه وبه هو هو) .

(١) أبو البركات بن الكبير . مصباح الظلمة المصدر السابق (xx 647) وانظر دي لا كرو المثل الأعلى المسيحي ص ٦٢ الترجمة العربية للدكتور محمد مندور ١٩٤٤ م .
(٢) الملاحج : الطواسين ١٧٥ وانظر ماسينيون عذاب الملاحج 830/893 .
(٣) الملاحج . الطواسين ١٢٩ — ١٣٠ . وانظر الملاحج P 41 .

وقد ذكر الاستاذ نيكلسون^(١) أن بيت العلاج :

سبحان من أظهر ناسوته سرسني لاهوته الثاقب

هذا البيت في نظر نيكلسون يشير به العلاج إلى آدم . أما ما بعده من
الآيات وهي :

ثم بدا في خلقه ظاهراً في صورة الآكل والشارب
حتى لقد عاينه خلقه كلمة الحاجب بالحاجب

فهو يشير بهما إلى عيسى . ونضيف إلى هذا أن العلاج هنا واضح تمام الوضوح
حتى مذهبه ، فإذا فرضنا الشك في صحة نسبة هذه الآيات كما شك البعض^(٢) فيما ذكرناه
من قبل ، فإن هناك من النصوص ما لا شك فيه وهي تؤكد نفس المضمون مثال ذلك
قول العلاج :

دخات بناسوتي لديك على الخلق

ولولاك لاهوتي خرجت عن الصدق^(٣)

كما تؤكد أخذه حتى الاصطلاح السرياني في الدلائل على طبيعة الله التي تجمع بين
اللاهوت والناسوت ، والتي تظهر أقوى ما تظهر لدى السيد المسيح عليه السلام . فهل
العلاج حقاً حاولي خالص بمعنى الحلول المفهوم الحق أنه ليس كذلك على وجه التمام لحرصه
على تنزيه الله ولا اعتباره الله فوق كل شيء مخالفاً لكل شيء مهما أكد أنه يشاهد
كل شيء في الله من هنا كانت نظرية العلاج في خطها الأساسي تؤكد وحدة الشهود ،

(١) العلاج : الديوان « p41 » . وأنظر نيكلمون في التصوف الإسلامي ص ١٢٣ .

(٢) أنظر البغدادي : تاريخ بغداد ج ٨ / ٩ ص ١ .

(٣) ديوان العلاج . p 77

هو إن مشيت على الشوك في سبيل ذلك ، وإن خرجت في مخططها عن أصول المنهج الإسلامي (كما سنرى عند النهاية) كل الخروج . لقد دخل الحلاج إلى فلسفته حائراً ولم يُرَحِّه من حيرته إلاَّ صَلَّيْهِ عَلَيْهِ عند الخلاص . فهو يقول في البداية (١) .

أنا من أهوى ومن أهوى أنا نحن روحان حللنا بدننا
فاذا أبصرتني أبصرتني وإذا أبصرتني أبصرتني
أنت بين الشغاف والقلب تجري مثل جرى الدموع في أجناني
وتحل الضمير جوف فؤادي كحلول الأرواح في الأبدان

ثم يعود فينفى أى امتزاج بينه وبين الله فيقول .

أنا سر الحق ما الحق أنا بل أنا حق ففرق بيننا
أنا عين الله في الاشياء فهل ظاهر في الكون إلاَّ عَيْنُنَا

ويقول (و كما أن ناسوتي مستهلك في لاهوتيتك غير ممازجة لها ، فلاهوتيتك مستولية على ناسوتيتي غير ممازجة لها) . (ومن ظن أن الألهية تمزج ، بالبشرية والبشرية بالألهية فقد كفر ، فإن الله تعالى انفرد بذاته وصفاته عن ذوات الخلق وصفاتهم ، ولا يشبههم بوجه من الوجوه ولا يشبهونه) (٢) .

فاذا تفحصنا الحلاج بين حلوله ووحدة شهوده كان لنا أن نصل إلى غايةتنا من بحثنا

المقارن معه ..

إن الحلاج في المجال الحلولى يقول :

تمزج الخمرة بالماء الزلال مزجت روحك في روحى كما
فاذا مسك شئ مسنى فاذا أنت أنا فى كل حال

(١) الحلاج : الطواسين ١٣٠ — ١٣٤ .

(٢) ماسينيون أربعة نصوص (51/69) P .

وقد ترجم الأستاذ ماسينيون الفقرة الأخيرة هكذا :

«Toi C' est moi, en Tout III» (١)

كما رواها (٢) في صورة أخرى عن روايه أخرى للحلاج تبدو أدق تعبيراً وهي :

جُبلت روحك في رُوحى كما يُجَبَل العنبر بالمسك العَبِيقُ
فاذا مسك شيء مسنى فاذا انت أنا لا نفترق !!

وفي هذا المجال يقول الحلاج في صورة أشمل :

أدعوك بل أنت تدعوني إليك فهل ناديت إياك أم ناجيت إياي
يا كل كلى ويا سمعى ويا بصرى يا جملى وتباعيضى وأجزائى (٣)
ويقول في صورة أوضح :

أنا من أهوى ومن أهوى أنا ليس في المرأة شيء غيرنا
فدسها المنشد إذ أنشده نحن روحان حللنا بدننا
أثبت الشركة شركاً واضحاً كل من فرق فرقا بيننا
لا أناديه ولا أذكره إن ذكرى وندائى يا أنا (٤)
ياسر سرى تدق حتى تَخَفنى على وهم كل حى
وظاهراً باطناً تجلى فى كل شيء لكل شيء
إن اعتذارى إليك جهل وعظم شكى وفرط عى
يا جملة الكل لست غيرى فما اعتذارى إذن إلى (٥)
أنا أنت بلا شك فسبحانك سببحانى
فتوحيدك توحيدى وعصيانك عصيانى (٦)

(٢) ديوان الحلاج p. 71

(١) ديوان الحلاج p. 82

(٣) ديوان الحلاج p. 77/12

(٤) ديوان الحلاج p. 92

(٥) ديوان الحلاج p. 103

(٦) الديوان 121 وأنظر المعرى رسالة الغفران ١٥٢ فقد روى هذه الأبيات له .

أنا الحق والحق للحق حق لا بس ذاته فثام فرق
 قد تجلت طوالع زاهرات يتشعشعن في لوامع برق^(١)
 ما وحد الواحد من واحد إذ كل من وحده جاهد
 توحيد من ينطق عن نعمته عبارة — أبطاها الواحد
 توحيده إياه توحيده ونعت من ينفعه لاحد^(٢)
 ومن النص الأخير كان منطق الحلاج في فلسفته في التوحيد ، ومن هنا كانت فلسفته
 في لفظة أنا الحق مؤدية إلى تحطيمه معبد البدن وكل أبدان وأشكال الشعائر والعبادات
 — نجد هذا في قوله :

أيها القانص ما أحسنت صيد الطيبات
 قال قم وافعل خيرا من أداء الصلوات^(٣)
 قلت دعني يا عدولي ليس ذا وقت الصلاة
 أنا مشغول بطامس وبكاسي وسقائي
 آه منهم لقد أفسدن حجى وزكائي
 اقتلونى يا ثقاتي إن في قتلى حياتي
 ومماتي في حياتي وحياتي في مماتي
 كفرت بدين الله والكفر واجب لدى وعند المسلمين قبيح^(٤)
 للناس حج ولى حج إلى سكنى
 تهدي الأضاحي واهدي مهجتي ودمي^(٥)
 إذا بلغ الصب السكال من الهوى
 وغاب عن المذكور في سطوة الذكر

(١)، (٢) الديوان 75 P

(٤) الديوان P106

(٣) الديوان 32 P

(٥) الديوان P85

فيشهد صدقا حيث أشهدهُ الهوى بأن صلاة العاشقين من الكفر (١)

ولا أدري متى عرف صاحب مقام السكران صلاة العاشقين من الكفر ؟ أفي عمق سكره ؟ أم في عمق صحوه بعد زوال حال سكره ؟ الأصح لدى الحلاج ومذهبه أنه عرف ذلك حال سكره الذي هو الصحو كل الصحو في نظره ، ومن هنا تزول حجة المدافعين عن نزوات الشطحات ، ومن هنا أيضا نجد وضوح الحلاج الصريح في إنكاره لما تواضع عليه المسلمون في التوحيد والعبادة في مختلف صورها ، فهو يصرح بأنه كافر بدين الله ، والكفر واجب ، لأنه عين الإيمان لدى فلسفته التي هي قبيحة عند المسلمين ، ومن هنا حدد وضعه ومكانه في أنه لا يتبع مسكة البطحاء ولا المدينة بمفهوم الرسالة الإسلامية منهجا واتجاها ، في الوقت الذي وضع فيه رقبته في مكانها حيث يقول :

ألا أبـلـغ أحـبـائـي بأنـي ركبـت البحر وانكسر السفينة

على دين السليـب يـكـون موتـي ولا البطحاء أريد ولا المدينة (٢)

فإذا أردنا أن نعرف مكان الحلاج في معراجِه ، فإننا نجد له لدى طور سيناء حيث يستكمل هناك ماصعق عنده موسى ، وما توقف عنده محمد لدى قاب قوسين أو أدنى في معراج عيسوى جديد يحترق فيه كما تحترق الفراشة في النار المقدسة .

إذا تجلـى لطورى أن يكلمـني رأيت في غيبتى موسى على الطور

أبصرتنى بـمـكان موسى في النور فوق الطور حين ترانى (٣)

فإذا مضينا مع الحلاج في مجالاته مع وحدة الشهود بعد أن وصلنا معه إلى دعوته التحطيم بدنه مع أبدان الشرائع ، وتحديد مكانه عند طور سيناء : حيث يستكمل هناك رسالته — فإننا نجد صورا جديرة بالدراسة في فلسفة الحلاج . لقد أدناه الله حتى ظن أنه

(١) الديوان P56

(٢) الديوان P91

(٣) الديوان ٥٧ ، ٩٤ / وانظر الطواسين بستان المعرفة 69 / وما بعدها .

هو ولم يكن كذلك، ثم أفناه . لكنه عاد بعد الفناء ونار القلق تعصف به ، وسورة الحيرة تسعى به إلى الاحتراق الأخير . يقول الحلاج : (تتجلى على حتى ظننتك الكل وتساب عنى حتى أشهد بنفيك ، فلا بعدك يبقى ولا قربك ينفع ^(١)) . في هذا النص اعترافان خطيران للحلاج ، أولهما : اعترافه بالعجز الإنساني عن كمال الوصول والاتحاد . وثانيهما : اعترافه بضرورة التخلص من هذا البدن برفع الحجاب عنه وعن كافة المسلمين « على رغبتهم » بتحطيم الشرائع مع معبد بدنه ، ولهذا قال ^(٢) : في دعوته الصادقة المتسقة من منهجه (أيها الناس : إذا استولى الحق على عبد أخلاه عن غيره ، وإذا لازم أحداً أفناه عن سواه ، وإذا أحب عبداً حث عبادته بالعدوان عليه حتى يتقرب العبد مقبلاً عليه .. أيها الناس اعلموا أن الله تعالى أباح لكم دمي فاقتلوني .. اقتلوني تؤجروا وأسترح . ليس في الدنيا المسلمين شغل أهم من قتلى وتكونوا أنتم مجاهدين وأنا شهيد) . ويعود فيقول في حيرته المتطابقة إلى فوق :

| | |
|---------------------|----------------------------------|
| عجبتُ منكُ ومنى | يامنوية المتعنى |
| أدنينى منكُ حتى | ظننتُ أنكُ أنى |
| وغبتُ في الوجد حتى | أفنينى بكُ عنى |
| مالى بغيرك أنس | من حيث خوفي وأمنى ^(٣) |
| أشار لحظى بعين علم | بخالصٍ من خفى وهم |
| ولائح لاح في ضميرى | أدق من فهمٍ وهم وهمى |
| وخضتُ في لبحر فكري | أمر فيه كبر سهم |
| وطار قلبى بريش شوقى | مركبٍ في جناح عزمى |

(١) الحلاج . أخبار الحلاج ماسينيون ١٣ .

(٢) الحلاج . أخبار الحلاج ماسينيون ٥٠ .

(٣) ديوان الحلاج 30 — 30 .

إلى الذى إن سُئِلَتْ عَنْهُ رَمَزْتُ رَمْزاً وَلَمْ أَسْمِ
حَتَّى إِذَا جُنُزْتُ كُلَّ حَمْدٍ فِي فَلَوَاتِ الدُّنْيَا أَهْمِي
نَظَرْتُ إِذْ ذَاكَ فِي سَجَالٍ فَمَا تَجَاوَزْتُ حَدَّ رَسْمِي
وَغَابَ عَنِّي شُهُودُ ذَاتِي بِالْقَرَبِ حَتَّى نَسِيتُ اسْمِي (١)

وهو لهذا يدعو إلى الانطلاق ، ويسأل الله أن ينقذه من حجابهِ الثَقِيلِ .

أَقْلَبُ قَلْبِي فِي سَوَاكِ فَلَا أَرَى سِوَى وَحْشَتِي مِنْهُ وَمِنْكَ بِهِ أُنْسِي
فَهَآنَا فِي حَبْسِ الْحَيَاةِ مَجْمَعٍ مِنَ الْإِنْسِ فَاقْبِضْنِي إِلَيْكَ مِنَ الْحَبْسِ (٢)

ولسكن الخيرة تصعد به إلى الله ثم تقذف به من حائق فيصرخ في قيـده
مستعجلاً بقيامته :

مَا زِلْتُ أَطْفُو فِي بَحَارِ الْهَوَى يَرْفَعُنِي الْمَوْجُ وَأَنْحَطُ
فَتَارَةً يَرْفَعُنِي مَوْجُهَاً وَتَارَةً أَهْوَى وَأَنْغَطُ
حَتَّى إِذَا صَيَّرَنِي فِي الْهَوَى إِلَى مَكَانٍ مَالَهُ شَطَطُ
نَادَيْتُ يَا مَنْ لَمْ أَبْحِ بِاسْمِهِ وَلَمْ أَخُنْهُ فِي الْهَوَى قَطُّ
تَقِيكَ نَفْسُ السَّوْءِ مِنْ مَنْ حَاكِمٍ مَا كَانَ هَذَا بَيْنَنَا شَرْطُ (٣)

ولكنه يعود فيستغرق في وحدة شهوده فيقول :

إِذَا سَكَنَ الْحَقُّ السَّرِيرَةَ ضَوْعَفْتُ

ثَلَاثَةَ أَحْوَالٍ لِأَهْلِ الْبَصَائِرِ

(١) ديوان العلاج . 26-27 وانظر أيضا مجموعة نصوص P67-69 .

(٢) ديوان العلاج P66 .

(٣) ديوان العلاج P66 .

نقال ببيد السر عن كنهه وجـ

ويحضره للوجـ في حال حائر

و حال به زمت ذرى السر فانشئت إلى منظر أفناه عن كل ناظر^(١)

لا خلاص إذن إلا بالاحتراق وتحطيم حجاب الأنية. من هنا كانت صرخة الحلاج أنا الحق. هو الحلاج في عمق فلسفته ليس هو القائل أنا الحق وإنما القائل هو الحق نفسه على لسانه. أما الدليل على ذلك في فلسفته فهو كلام الله نفسه إلى موسى بلسان الشجرة (وهل أتاك حديث موسى إذ رأى ناراً فقال لأهله امكثوا إني آنست نارا لعلى آتيةكم منها بقبس أو أجد على النار هدى ، فلما أتاهانودى يا موسى أنى أنار بك فاخلع نعليك إنك بالوادى المقدس طوى وأنا اخترتك فاستمع لما يوحى^(٢)). لقد تكلم الله سبحانه إذن إلى موسى بلسان هذه الشجرة التى اشتعلت ناراً، وهذا التأويل رد قول الحلاج أنا الحق إلى مسلمة بديهية اتحادية (Monistic - Axion) ارتضاها أكثر الصوفية على أنها تمثل حقيقة المذهب الحلاجى الصحيح. وهو قد نطق بهذا تحت تأثير نشوة الشهود وهو يحسب أنه متحد بالذات بينما هو لم يتحد بغير صفة من صفاتها الربانية، ومن هنا فهو لم يرتكب إثما فى رأى الكثيرين ضد الحق، وإن كان قد عوقب بسيف الشرع، فإن عقابه هنا كان جزاءً وفاقاً لارتكابه كبيرة ضد الشرع، حين أفشى ما لا يصح إفشاؤه فى نظر هؤلاء، وحين دعا فى الواقع إلى تحطيم أبدان الشرائع مع معبد بدنه تخرج عن المنهج الإسلامى.

إن الحلاج قد أحس بموقفه من قوله أنا الحق، ولهذا لم يتركها دون تفسير فهو يقول (وليس للعبد فى كلامه كلام، وإنما جعل له حركة اللسان بوصفه، كما كانت الشجرة وجهة لموسى عليه السلام وكلمة الله عز وجل^(٣) منها). ويقول: ^(٤) (ومن العجب

(١) ديوان الحلاج p54 وانظر طبقات السلمى ٣٠٧ .

(٢) آية ٩ — ١٣ من سورة طه — (٣) الحلاج الطواسين ص ١٤

(٤) الحلاج الطواسين p/48 وانظر أيضاً نيكلسون . كشف المحجوب للهجوبرى p/254

سم يسمعون كلام الله تعالى من شجرة بأني أنا الله لا إله إلا هو . ويقولون قل الله تعالى كذا ولا ينسبونه إلى الشجرة ، وأنهم يسمعون من شجرة وجود ابن منصور العلاج . أنا الحق ، و يقولون قال ابن منصور كذا ، ولا يقولون إن الله قال كذا على لسان (العلاج) . والعلاج بهذا حين قل أنا الحق ، فسر قوله بأنه ليس الحق وإنما هو حق . . . أنا سر الحق ، ما الحق أنا بل أنا حق ففرق بيننا

وقد أخطأ الاستاذ نيكاسون^(١) حين قال إن العلاج أكد في فلسفته الحلولية اليهودية امتزاج الطبيعة الآلهية بالطبيعة البشرية . نعم قد يبدو في ظواهر أقواله هذا الامتزاج ، ولكن بعضها كما ذكرنا ينفي ذلك الامتزاج بل يؤكد التفرقة (بل أنا حق . ففرق بيننا) . وإذا كان نيكاسون قد أكد إيمان العلاج بامتزاج الطبيعتين ، فقد نفى ماسينيون^(٢) عن العلاج إيمانه بظاهر قول العلاج في الحلول بمعنى حلول الله في الجسد كما تزج نخرة بالماء الزلال ، فقد قبل للعلاج (أهو هو قال بل هو وراء كل هو . وهو — عبارة عن ملك ما يثبت دونه) : —

On demande à Al-Hallaj (à propos du)Tawhid. Est-ce-lui, lui Non Dieu est au delà de Tout, Car, il est une expression qui indique simplement une chose (Limitée), dont on affirme ainsi qu'elle ne possède rien d'autre que soi-même.»

ومن هنا بنى فكرة الامتزاج بين الطبيعتين ، الآلهية والبشرية :

Al-Hallaj note expressement qu'il ne s'agit pas d'abnitter un mélange, une fusion, une inclusion illogique et irrealisable du Divin dans notre Contingence-de la Divinité avec notre chair.^(٣)

(ولا فرق بيني وبين ربي إلا بصفتين : وجودنا منه ، وقوامنا به) .

Au Terme de La Saintete. Il n'existe plus entre Dieu et Nous, que deux Caractere differentiele ; Le faitque C'est-de lui que Vient notre existence, — et en lui quesubsiste notre subst ance».^(٤)

(١) الطواسين p/148 وانظر اربعة نصوص لما سينيون p/81

(١) نيكاسون صوفية الإسلام . ١٤٤ / ١٤٥

(٢) ، (٣) ، (٤) ماسينيون : الطواسين للعلاج P189-199

من هنا يظهر لنا أن التوحيد لدى الحلاج معناه (أن العبد إذا وحد ربه فقد أثبت نفسه ، ومن أثبت نفسه فقد أتى بالشرك الخفى ، وإنما الله تعالى هو الذى وحد نفسه على لسان من شاء من ^(١) خلقه) . لقد أراد أنه لا بد له من القضاء على كل المميزات العقلية والحسية التى تكون الأنا . وعلى هذا فالأنا عنده ليس هذا الأنا الذى يقول أنا وإنما هو الأنا الذى انفصل عن الأنا . فالانية يجب أن تزول ، لتكون أنا أخرى ، تصل بها القطرة إلى المحيط الأعظم ، (فما وحد الله غير الله !) (والحق واحد أحد وحيد موحد) . (وعلم التوحيد مفرد مجرد ، والتوحيد صفة الموحّد (بكسر الحاء) لا صفة الموحّد (يفتح الحاء مع التشديد ^(٢)) . فاذا بحثنا عن الرائد للحلاج فى خروجه عن توحيد الكافة وعن منطق الإسلام فى صورته المعروفة وجدنا هذا الرائد إبليس ، ووجدنا فى فتوة الحلاج فتوة إبليس . وكما كفر الحلاج بطريقة توحيدنا وعصى منهجنا وكان بهذا العصيان مؤمنا كل الإيمان بحقيقة الله وحقيقة التوحيد ، فإن إبليس قد أعطاه النموذج الحى فى عصيانه السجود لآدم ، وكان هذا فى نظر الحلاج دليلا على الإيمان بالله لا على الكفر والمروق . يقول الحلاج ^(٣) (لما قيل لا إبليس اسجد لآدم خاطب الحق : أرفع شرف السجود عن سرى الالك حتى أسجد له ؟ إن كنت امرتنى فقد نهيتنى . قال فانى أعذبك عذاب الأبد . فقال ألسنتى ترانى فى عذابك لى . قال بلى . فقال فروؤيتك لى تحملنى على رؤية العذاب . أفعلى بى ماشئت) . فهو يرى أن عصيان إبليس لأمر الله نوع من الطاعة الحققة والاستجابة للأمر الازلى القديم ، وإذن فالله لم يرد لابليس أن يسجد ، وهو لهذا لم يسجد ، ولو أريد اسجد ، فعصيانه طاعة ، لأنها استجابة لا رادة الله وقضائه . . ومن هنا يوصى الحلاج

(١) ماسينيون أخبار الحلاج ٦٢ .

(٢) ماسينيون : الطواسين 5-58 P . وأنظر مجموعته نصوص ١٨٩ .

(٣) الطواسين / ١١ وأنظر أخبار الحلاج ٢٨ . ٢٩ وأنظر عذاب الحلاج .

مريديه بأن يكونوا مع الحق بحكم ما قضى ومن لم يؤمن بالقدر فقد كفر (١) .
والحلاج يعتذر عن إبليس بأن عصيانه نوع من الثبات على المبدأ الملائكي السابق . ومن
هنا فهو يعتذر عن جحوده للشرعية بأن فيه تقديسا لله كتقديس إبليس ، وإذا كان إبليس
في مقام البعد كالحلاج فلطالما كان القرب تلبيسا أو كما يقول الحلاج (٢) :

جحودى فيك تقديس وظنى فيك تهويس
وفي روايه أخرى :

جنونى فيك تقديس وعقلى فيك تهويس
وقد حيرنى حب وطرف فيه تقديس
وقد دل دليل الحب أن القرب تلبيس
فمن آدم الاك ومن فى البين إبليس

وقد ناقش (٣) الحلاج موقفه من إبليس وفتوة إبليس بما لا يقطع الشك فى فلسفة
الحلاج المنفصلة عن المنهج الإسلامى ؛ فقد ذكر فى (صحّة الدعاوى بعكس المعانى فى طاسين
الازل والالتباس وطاسين المشيئة) : أن الدعاوى ما صحت لأحد إلا لا بليس ، ثم للنبي
محمد صلى الله عليه وسلم (غير أن إبليس سقط عن العين ، وأحمد صلى الله عليه وسلم
كشف له عن عين العين . قيل لا بليس اسجد ولأحمد انظر هذا
ما سجد وأحمد ما نظر)

من هنا صار إبليس امام الملائكة فى السماء ، ومحمد امام الناس على الأرض وكلاهما

(١) الطواسين ١١ وأنظر أخبار الحلاج ٢٨ — ٢٩ وأنظر عذاب الحلاج > ٢ 40-935

(٢) الطواسين 16-17 P والديوان 65 P

(٣) الطواسين 41-57 P وأنظر المنحى الشخصى للحلاج / ٢٣ .

شهادة بأن ماهية الله الواحد محجوبة لا تبلغها العقول ، وكلاهما نذير . أما إبليس فنذير بالطبيعة الملائكية الخالصة ، وأما محمد (صلى الله عليه وسلم) فنذير بالطبيعة الإنسانية الظاهرة . بيد أنهما وهما بسبيل إعلان هذه الرسالة قد توقفا في منتصف الطريق . فان حرصهما الشديد في تعلقهما بالفكرة الخالصة عن الألوهية البسيطة وإعلانهما الشهادة لم يكف لبيان أنه من الواجب تجاوز هذا القدر من أجل الاتحاد الكامل بإرادة الله الموحد (بتشديد وكسر الحاء) فإن إبليس لم يشأ احتمال فكرة أن الله المعبود يمكن أن يتخذ هذه الصورة المادية الحقيرة في آدم ، وكذلك محمد (صلى الله عليه وسلم) ، فانه توقف في معرجه عند أعتاب الحريق الآلى دون أن يجرؤ أو يمتد في نار موسى الكبرى (١) . من هنا كانت مهمة العلاج أن يكمل عند نار موسى الكبرى التي صعق لديها ما توقف عنده إبليس ، ومحمد (صلى الله عليه وسلم) ليله المعراج ، وما صعق نديه موسى فلن يصعق لديه العلاج . والعلاج لا يكتفى بهذا ، بل إنه حين يعلن الحقيقة الحمدية ، «ويتمثل أرقى صرها في عيسى عليه السلام المثال الكامل — يسعى من وراء ذلك إلى توحيد طرق العبادة عند الإنسان ، وهو ما فلسفه على أوسع نطاق محي الدين بن عربى في وحدة الأديان . ولكن ماذا قال العلاج في توحيد طرق العبادة ؟ لقد رأى أن لاجل إتمام الإسلام إلا برد القبلة إلى القدس وإدخال الحج في العمرة ، وانه إذا كان محمد (صلى الله عليه وسلم) قد ترك الوحدة الإلهية محجوبة مطوقة ومسورة من كل الجهات «والنافذ بأسوار الشريعة وقيودها ، فما هذا إلا أمر موقت إلى يوم قريب آت لا ريب فيه ، يوم تتجاوز صلوات الأولياء وتضحياتهم هذه القيود والسدود ، وتدخل متجاسرة في نزاع مع الرحمن ، حتى تظافر أخيرا بأن ينتهى الإسلام إلى اجتماع كامل للإنسانية «وقد غفرت لها خطاياها» (٢) . ويبدو في عمق اتجاه العلاج أمران في توقف إبليس ومحمد

(٢-٢) الطواوين المصدر السابق ٤١ — ٥٧ وأنظر المنجى للمسنين ٧٣ وما بعدها . وانظر

«غرائب العلاج II 939-740 وانظر مجموعة نصوص 59 — 58 P الديوان P84 .

(صلى الله عليه وسلم) : الأول : أن إبليس بتوقفه قد اثار خطايا الناس . الثاني أن محمد بتوقفه قد اخر ساعة الحساب ، وكانت رسالته في نظر الحلاج أن يعلنها ، ولهذا سعى الحلاج لاستكمالها ، ومع ذلك فإن فتوة إبليس رغم لعنته تحثنا على تجاوز اعتاب السقوط الأكبر حتى نجد العشق الخالص ، وإن تأخر محمد المؤقت كان يحسب فيه حساب زمان تسكوين الأولياء أمثال الحلاج من الذين ينتظر منهم أن يتجاوزوا الحد الذي توقف عنده ايتقدموه (١) . ولكن هل يقرن الحلاج بين المصير النهائي لا بليس والمصير النهائي لمحمد صلى الله عليه وسلم ؟ أن الحلاج في الواقع لم يجب مباشرة من هذا التساؤل المتوقع . وإنما الذي أجاب هو الاستاذ ماسينيون (٢) في تحايله الدقيق لمضمون نص الحلاج ، فقد لاحظ أن الحلاج لا يقرن بين المصير النهائي لا بليس والمصير النهائي للنبي لأن الاتجاه الأول عند إبليس في طبيعته انفصال عن الاتحاد الصوفي ، بينما هو عند النبي (صلى الله عليه وسلم) فيه تهيمته للاتحاد الالهي ، يقول ماسينيون (٣) أن الشيطان قد أبى في بدء العالم أن يتحد بالأمر الالهي الذي دعاه إلى السجود ، وأصر بارادته الخاصة على حب الألوهية حبا يقوم على التأمل الصامت المقصور عليها كما هي في ذاتها عنيدا في الشهادة بهذه الألوهية — وفقا — لطبيعته الملائكية ، دون أن يجرؤ على الامتثال للبشرى الجديدة للتواضع — الالهي الانساني) . هذا معناه أن الفصل بين الله والخلق الذي شاء أن يظهر فيهم قبولا لقيام التناقض في الله ، والشيطان الذي يشر الملائكة بالشرعة سيبشر الناس بالخطيئة ، وهذا التعاق المتجبر بحلال الألوهية قد ولد في الشيطان كبرياء العاشق الغيور الخسود مما جعله يحدث ثنائية في الوجود ، (غير راغب في أن يكون الثالث) ، (والحب ليس زوجا بل هو ثلاثة في واحد : أنا الحب والحب والحبوب) (٣) . نتج عن هذا امران : الأول احتقار إبليس للطبيعة الانسانية التي صار

(١ و ٢) الطواسين المصدر السابق ٤١ — ٥٧ وانظر المنحني للمسنون ٧٣ وما بعدها . وانظر عذاب الحلاج Vol z 35 — 40 . وانظر أيضا ماسينيون : مجموعة نصوص لم تنشر 59 — 58 . وديوان الحلاج P 84 .

(٣) المصدر السابق للحلاج في الطواسين 42 وانظر أيضا 41-57 نفس المصدر للطواسين .

عندها أمير هذه الدنيا . الثاني تلبيسه بأن الخير والشر متكافئان في علم الله السابق ، حتى إن الحلاج ليقول إن هذا العلم الإلهي يحبه في لعنته . وقد نتج عن هذين الأمرين أن صار إبليس مؤمنا موحدًا يجلب لنفسه العذاب كالحلاج حبا في الألوهية الثابتة التي لا مشاركة فيها

فإذا عدنا إلى نصوص الحلاج في طاسين الأزل (١) نجد توضيحاً لرأى الحلاج في موقف إبليس بالنسبة للنبي (صلى الله عليه وسلم) . فهو يؤكّد في وضوح سافر أن إبليس (دعا لـ كنه ما رجع إلى حوله ، وأحمد صلى الله عليه وسلم) أدعى ورجع عن حوله ، لقوله بك أحول وبك أصول) ، وبقوله يا مقلب القلوب ، وبقوله لا أحص ثناء عليك (وبتحليل طاسين الأزل نرى الحلاج يؤكّد أنه لم يوحد الله في أهل السماء غير إبليس ، ولا مثل إبليس من هنا كان إبليس في فتوته مثلاً أعلى للإيمان ، وكان مركز ريادة الحلاج وقطب الاتجاه : (فها كان في أهل السماء موحد مثل إبليس ، حيث إبليس تغير عليه العين وهجر الألفاظ في السير ، وعبد المعبود على التجريد ، ولعن حين وصل إلى التفريد ، وطلب حين طلب بالمزيد . فقال له أسجد . قال لا غير . قال له : وإن عليك لعنتي قال لا غير) . من هنا قال الحلاج في نفسه ، وفي نفس إبليس معا :

جحودى فيك تقديس وعقلى فيك تهويس
وما آدم الاك ومن في البين إبليس
وقد دل دلائل الحب أن القرب تلبيس (٢)

وقال أيضا في نفسه على لسان إبليس (مالى إلى غيرك سبيل ، وإبنى محب ذليل .

(١) المصدر السابق للحلاج في الطواسين 42 / وأنظر أيضا ٥٧٠٤١)

(٢) الديوان 65 / والطواسين (17—76)

قال له استكبرت . قال لو كان لى معك لحظة لكان يابق بى التكبر والتجبر . وأنت الذى عرفتك فى الأزل . أنا خير منه . لأن لى قدمة فى الخدمة . وايس فى الكونين أعرف منى بك ، ولى فيك إرادة ، ولك فى إرادة إرادتك فى سابقة إن سجدت لغيرك ، فإن لم أسجد فلا بد لى من الرجوع إلى الأصل . لأنك خلقتنى من النار ، والنار ترجع إلى النار (١) . وينتقل العلاج إلى نقطة أوضح فى مذهبه حين يؤكد تخطئة موسى على لسان إبليس لما عنفه موسى على عدم سجوده لآدم . يقول العلاج (٢) (انتمى موسى (عليه السلام) وإبليس على عقبة الطور ، فقال له يا إبليس ما منعك من السجود ؟ فقال منعنى الدعوى بمعبود واحد ولو سجدت له لكنت مثلك ، فإنك نوديت مرة واحدة (أنظر إلى الجبل) ففطرت ، ونوديت أنا ألف مرة فما سجدت لدعوى بمعناى . فقال له موسى (عليه السلام) تركت الأمر . قال إبليس كان ذلك ابتلاء لا أمرا — فقال له لا جرم . قد غير صورتك . قال له : ذا وذا تلبيس ، والحال لا معول عليه فانه يحول (٣) . لكن المعرفة صحيحة كما كانت وما تغيرت ، وإن الشخص قد تغير . فقال موسى الآن تذكره . فقال يا موسى الفكرة تذكر : أنا مذكور وهو مذكور ... ذكره ذكرى وذكرى وذكره هل يكون الذاكران إلا معا ؟ خدمتى الآن أصغى ، ووقتي أخلى ، وذكرى أجلى لأننى كنت أخدمه فى القدم لحظى ، والآن أخدمه لحظه .. أفردنى أوجدنى ، حيرنى طردنى لثلا أخطأ مع الخاصين ، مانعنى عن الأغيار لغيرتى ، غيرنى لحيرتى ، حيرنى لغربتى ، حرمنى لصحبتي . قبّحتى لدحتى . أحرمنى لهجرتى . هجرنى لمكاشفتى . كشفنى لوصلتى . وصننى لقطعتى . قطعنى لمنع منيتى) (وحقه ما أخطأت فى التدبير ، ولاردت —

(١) المطواسين (57—P41) وفى النص بعودة النار إلى النار مدد غنوصى زارا دشتى مجوسى .
(٢) الطواسين (46—45) وتبدو لنا ملاحظة أخطأ فيها ماسينيون عندما ذكر آية (أنظر إلى الجبل) فقد ذكر أنها رقم (١٣٩ من الأعراف) بينما هى فى الواقع رقم ١٤٣ ، كما أخطأ أيضا حين ذكر آية (أنا خير منه) على أنها رقم ١١ والصحيح أنها رقم ١٢ .
(٣) هذا النص (والحال لا معول عليه فإنه يحول (ضحجة ماسينيون) والحال معول عليه لا يحول) والنص أصح فى سباق المعنى المراد .

التقدير ، ولا باليت بتغيير التصوير ... لى على هذه المقادير تقدير . إن عذبنى بناره أبد
الأبد ما سجدت لأحد ، ولا أذل لشخص أو جسد ، ولا أعرف ضداً ولا ولداً ، دعواى
الصادقين ، وأنا فى الحب من الصادقين .)

والحلاج لم يكتف بربط صفة الفتوة الصادقة بإبليس كرائد ، بل قرنها أيضاً بفرعون .
فقد تناظر الحلاج مع إبليس وفرعون فى معنى الفتوة ، وانتهى الجدل بتبرير موقف
إبليس وفرعون ، ثم بالاتفاق والاتساق فى صحة الدعوى يقول الحلاج : تناظرت مع
إبليس وفرعون فى الفتوة . فقال إبليس إن سجدت سقطت عنى اسم الفتوة . وقال فرعون
إن آمنت برسوله سقطت من منزلة الفتوة ، وقالت أنا إن رجعت عن دعواى وقولي
سقطت من بساط الفتوة . وقال إبليس أنا خير منه حين لم يراء غيره غيراً . وقال فرعون
(ما علمت اسمك من إله غيرى) حين لم يعرف فى قومه من يميز بين الحق والباطل . وقالت
أنا إن لم تعرفوه فاعرفوا آثاره ، وأنا ذلك الأثر ، وأنا الحق لأنى ما زلت أبدا بالحق أبداً ،
فصاحبى وأستاذى إبليس وفرعون . إبليس هدد بالنار وما رجع عن دعواه ، وفرعون
أغرق فى اليم وما رجع عن دعواه ، ولم يقر بالواسطة أبداً ، وأن قتلت أو صلبت أو قطعت
يდაى أو رجلاى ما رجعت عن دعواى^(١) . هنا يبدو الحلاج أوضح ما يكون فى فلسفته
التي يرى فيها أنه كإبليس أقرب إلى الله من كل عابد وساجد . (فإنهم لم يسجد
والآدم إلا على المساعدة) . أما إبليس فقد جحد السجود لطول شهوده ومعاينته
للوحد الموجود المشهود ، هنا يبدو الحلاج الذكى فى دقة تعبيره عن الواحد الموجود
المشهود متسقاً مع مذهبه المنفصل عن النهج الإسلامى تمام الاتساق ، فلم يذكر المعبود
مع الواحد الموجود المشهود لأنه يعتقد أنه هو أو كما يقول^(٢) (فصحاء القوم عن

(١) الطواسين للحلاج (55-50P) وسرى أثر هذه الدعاوى فى مدرسة ابن عربى فى
وحدة الأديان .

(٢) الطواسين (55b) . والنص أوضح وهو يعطى لابن عربى ومدرسة مدداً كافياً فى نظرية
وحدة الأديان عن وحدة العبادة والتوحيد وحقيقتهم فى مدرسة الحلاج .

بابه خرسوا ، والعرفاء عجزوا عما درسوا . هو (إبليس) الذى كان أعلمهم بالسجود وأقربهم من الموجود ، وأبذلهم للمجهود ، وأرفاهم بالعهود ، وأدناهم من المعبود . سجدوا لأدم على المساعدة ، وإبليس جحد السجود لمذته الطويلة على المشاهدة والمعاينة للواحد الموجود المشهود) . الحق أنى لم أجد من المعاصرين للحلاج أو من تبعوه فى مدرسته فى عصره أو ما بعد عصره من دافع عن موقف الحلاج فى نظريته عن فتوة إبليس المؤمن الصادق سوى عبد الكريم الجيلي تلميذ مدرسة ابن عربى ، فقد ذكر الجيلي (١) فى تفصيلات عميقة التحليل أن إبليس . . . من أعلم الخلق بأداب الحضرة حين قال أنا خير من خلقتنى من نار وخلفته من طين . (وهذا الجواب يدل على أن إبليس من أعلم الخلق بأداب الحضرة وأعرفهم بالسؤال وما يقتضيه الجواب . لأن الحق سبحانه لم يسأله عن سبب المانع ، ولو كان كذلك لكانت الصيغة لم امتنعت أن تسجد لما خلقت بيدي ؟ . ولكنه سأل عن ماهية المانع (ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي . استكبرت أم كنت من العالين (٢) ؟) ، فتكلم عن سر الامر ، فقال لأنى خير منه ، يعنى لأن الحقيقة النارية وهى الظلمة الطبيعية التى خلقتنى منها خير من الحقيقة الطينية التى خلقتة منها ، فلهذا اقتضى الأمر ألا أسجد ، لأن النار لا يقتضى بحقيقتها إلا العلو ، والطين لا يقتضى بحقيقته إلا السفلى . . .) (هـ - كذا قال إبليس أنا خير منه . . . ولم يزد ، لعلمه أن الله مطاع على سره ، ولعلمه أن المقام مقام قبض لا بسط . ولو كان مقام بسط لقال : واعتمدت على ما أمرتنى أن لا أعبد غيرك) (وتحقق أن الأمر مفروغ منه ، ولم يجزع ، ولم يندم . ولم يتب ، ولم يطلب المغفرة . . .) : (قال رب فأنظرنى إلى يوم يبعثون) — لعلمه أن ذلك ممكن ، فان الظلمة الطبيعية التى هى محمده باقية فى الوجود إلى أن يبعث الله تعالى أهلها فيخلصون من الظلمة الطبيعية إلى أروار الربوبية ، فأجاب الحق مؤكداً (فإنك

(١) عبد الكريم الجيلي . الإنسان الكامل ٢ / ١٧ / ٦٠ / ٦١ / القاهرة ١٩٥٦ وظهر لنا تمام إنساق المتد عند الاتصال فى مدارس نظريات الحلاج وابن عربى نهايتها .
(٢) آية ٧٥ من سورة (ص) ٣٨ .

من المنظرين إلى يوم الوقت المعلوم^(١)) ، وذلك رجوع أمر الوجود إلى حضرة الملك المعبود ، فقال : (فبعض تلك لأغوينهم أجمعين^(٢)) ؛ لأنه يعلم أن الكل تحت حكم الطبيعة (إلا عبادك منهم المخلصين) ، يعنى الذين خالصوا من ظلمه الطبائع بإقامة الناموس الإلهى فى الوجود الآدمى ...) ويمضى بنا الجيلى فى تشريحه فيقول فى تفسير نص الآية . . (استكبرت أم كنت من العالين . .) : بأن العالين لا سجد لهم . وقد شرح الجيلى أيضا أن العالين هم الملائكة . ثم عاد فقال « ولا يعرفهم إلا الإلهيون الذى تخلصوا من الأحكام الآدمية وهى المعانى البشرية . أما أن العالين لا سجد لهم ، فقد اعتمد الجيلى فى هذا على أستاذه ابن عربى (الذى ذكر هذا المعنى فى الفتوحات المكية ، ولكنه لم ينص على أحد من العالين^(٣)) . ويعود الجيلى لتوكيد نظريته فيقول : إن لفظة (ما) فى النص الكريم (ما منعك أن تسجد) : ليست أداة استفهام ، وإنما هى اسم مرصوع ، وهى تقريرية ، بمعنى أن الذى منعك أن تسجد أنك استكبرت ، واستكبرت هنا إثبات ، والاستكبار هنا إثبات وليس استفهاما . أما لفظ (أم) فى النص (أم كنت من العالين) ، فهى بمعنى النفى يعنى أنك لست من العالين الذين لم يؤمروا بالسجود ، وهم الذين لا يعرفهم إلا الإلهيون كما يقول الجيلى عن أستاذه ابن عربى وعن نفسه هذا هو موقف الحلاج من إبليس كرائد ، لكن ما موقفه من النبى صلى الله عليه وسلم الذى توقف فى نظر الحلاج عند أعتاب الحريق الإلهى دون أن يحرق على أن يصير نار موسى الكبرى ، الذى تمثله الحلاج بـ كره يحثه على التقدم والدخول فى نار الإرادة الإلهية حتى يفنى فيها . . . إن موقف الحلاج هنا يحدد مكانه من نظريته فى النور الحمدي — تلك النظرية التى تفلسفت غاية التفلسف لدى مدرسة محى الدين بن عربى ، وبلغت غايتها مع الجيلى . إن الحلاج يرى أن للنبي (صلى الله عليه وسلم) صورتين مختلفتين . صورته نورا أزليا قديما ،

(١) آية ٨٢ من سورة (ص) ٣٨ .

(٢) المصدر السابق للجيلى الإنسان الكامل ، ٦٠ — ٦١ ج ٢ .

كان قبل أن تكون الأكوان ، ومنه أستمد كل علم وعرفان ، ثم صورته نبياً مرسلًا ،
 وكائنًا محدثًا تعين وجوده في زمان ومكان محدودين . والنبي المرسل إنما صدر في رسالته
 في رأى الحلاج عن النور الأزلى القديم الذى صدر عنه ، وأستمد منه غيره من الأنبياء
 السابقين والأولياء اللاحقين . يقول الحلاج (١) عن النور الحمدي (طس . سراج من
 نور الغيب . بدا وعاد وجاوز السراج وساد . قمر تجلى بين الأقطار . برجه في ذلك
 الأسرار . سماه الحق أميا لجمع همته ، وحرميا لعظم نعمته ، وميا لتسكينه من قربه . شرح
 صدره ، ورفع قدره ، وأوجب أمره فأظهر بدره) . وينتقل بنا الحلاج بعد ذلك إلى
 الحديث عن أنوار النبوة وأنوار الأنبياء فيقول (من نوره برزت ، وأنوارهم من نوره
 ظهرت ، وليس في الأنوار نوراً نور وأظهر وأقدم من القدم سوى نور صاحب الكرم .
 همته سبقت المهمم ، ووجوده سبق العدم ، وأسمه سبق القلم لأنه كان قبل الأمم) ، (أسمه
 أحمد ونعته أوحده ، وأمره أوكده ، وذاته أوجدته وصفته أوجدته ، وهمته أفردته) (العلوم
 كلها قطرة من بحره . الحسم كلها غرفة من نهريه . الأزمان كلها ساعة من دهره . الحق به
 وبه الحقيقة . هو الأول في الوصلة . هو الآخر في النبوة والباطن بالحقيقة والظاهر بالمعرفة .
 ماخرج عن ميم محمد ومادخل في حائه أحد . حاؤه ميم ثانية ، والدال ميم أوله . داله دوامه
 ميمه محله . حاؤه حاله) .

هذا هو ما يقوله الحلاج عن النور الحمدي الذى انبثقت منه جميع أنوار النبوة في
 تسلسل يصله بالصورة الشيعية كما سنرى تفصيل ذلك مع ابن عربى ومدرسته (في أصول
 النور الحمدي والحقيقة الحمديّة ونظرية الإنسان الكامل) . لكن الحلاج لا يجد المثل
 الكامل في واقع فاسفته (كما ذكرنا) في محمد صلى الله عليه وسلم ، بل لدى عيسى عليه
 السلام . لأن عيسى في نظر الحلاج (كان الشاهد على وجود الله ، والجلي الذى تجلى الله

فيه ، وفيه كان وجوده (١) ولأن حياة الولاية ليست حياة محمد بل حياة المسيح . ومن هنا كانت الولاية أفضل من النبوة . نصل من هذا إلى أن الحلاج هو مدخل فـكرة توحيد العبادة التي تفلسفت في نظرية وحدة الأديان لدى مدرسة ابن عربي . كما أنه مدخل فـكرة الإنسان الكامل التي تفلسفت أيضاً وبلغت غايتها لدى مدرسة ابن عربي . فإذا ذكرنا أن الحلاج في مذهبه ونظريته عن الإله الإنساني لم يكن من دعاة وحدة الوجود ، فلا شك أن فـكرة الحلاج في اللاهوت والناسوت قد تطورت في صورة أخرى خرجت عنها وحدة الوجود ، حين أصبح التقابل الحقيقي الذي وضعه بين اللاهوت والناسوت مجرد تقابل منطقي بين جهتين مختلفتين حقيقة واحدة هي الحقيقة الإلهية كما فلسف ذلك مذهب وحدة الوجود لدى ابن عربي . وقد أطلق ابن عربي على الجهة الأولى « البشرية » أسم الخلق ، وعلى الثانية « الإلهية » أسم الحق ، أو الحقيقة الواحدة ذات الوجهين كما سنرى معه على التفاصيل . فإذا ذكرنا أن الحلاج هو مقعد فـكرة أن الولاية أفضل من النبوة تلك النتيجة المترتبة على مذهبه في المثل الكامل لدى عيسى عليه السلام ، واتساقاً مع مذهبه ومنهجه في أن الولاية جوهر النبوة — فإننا نذكر بدقة من مصادر هذه الفـكرة مصدر الكرامية الذين زعموا أن الولاية أعلى من النبوة ، ووصلوا إلى سقوط التكليف بكمال الولاية (٢) . ولا شك أن هذه الفـكرة فـكرة تفضيل الولاية على النبوة وأن لقيت ترحيباً من بعض الدوائر التابعة لمدرسة الحلاج ومدرسة ابن عربي فقد هوجمت من الدوائر الصوفية أيضاً . هاجمها المناوي وأبطل نتائجها الزاعمة بأسقاط التكليف ، (أن ذلك باطل بإجماع المسلمين (٣)) . كما فصل الطوس (٤) في اقتلاع هذه الفـكرة من جذورها ،

(١) الطواسين 175-165 P « ويبدو وفي نصوص الحلاج عبقريته الفائقة حدود الموصف في التعابير البيانية الشاعرية .

(٢) المناوي : الكواكب الدرية ج ١ / ١٤ .

(٣) المناوي : الكواكب الدرية ١١ / ١٤ .

(٤) الطوسي : التلم ٥٣٥ — ٥٣٧ . سنرى مع ابن عربي مدى الدعاوى الخاطئة في نقي هذه النظرية عن ساحة فلسفته التابعة من مدرسة الحلاج .

وأكد خطأ كل الطوائف التي استندت في هذه الدعاوى إلى مكان الخضر من موسى .
(فقد ضلت طائفة في تفضيل الولاية على النبوة ووقع غلطهم في قصة موسى والخضر عليهم السلام حين قال له (أنك لن تستطيع معي صبرا (١)) ، (وعلمناه من لدا علما (٢)) ظنت هذه الطائفة الضالة أن ذلك نقص في نبوة موسى ، وزيادة للخضر عليه السلام على موسى) . وقد ساق الطوسي مثالا واقعيا دقيقا أقام حجته عليه وهو آصف بن برخياء (الذي كان عنده علم من الكتاب حتى أتى بعرش بلقيس سليمان قبل أن يرتد إليه طرفه . كيف يجوز أن يقال أنه أتم أو أكمل علما من سليمان . . أن الولاية أو الصديقية منورة بأنوار النبوة فلا تلحق النبوة أبدا . فكيف تفضل عليها (٣) ؟) .

... من هنا كانت دعاوى الخلاج ولوأها متسقة تماما مع منهجه ومذهبه بابا تنفذ اليه كل مبادئ الفوضى الدينية والاجتماعية والسياسية ، وهذا هو ما هجمه القشيري (٤) في مقدمة رسالته مع (أولئك الذين ادعوا انهم تحرروا من رق الاغلال ، وتحققوا بحقائق الوصال ، وأنهم قائمون بالحق تجري عليهم أحكامه ، وهم محو ، وليس لله عليهم فيما يؤثرونه أو يذكرونه لوم أو عتب ، لأنهم كوشفوا بأسرار الإخدية ، واختطفوا عنهم بالكلية وزالت عنهم احكام البشرية ..) ورغم أن القشيري وغيره ، كالطوسي وأمثالهما من مؤرخي الطبقات لم يحددوا اسم الخلاج . إلا أن الخلاج لم يخرج عن أحكامهم ، برغم انهم لم يذكروه صراحة ، فالخلاج نفسه أوضح وأصرح في اتساق مذهبه دون محاولة لدفاع مدافع أو دعوة لتسامح متسامح ، فقد دعا الخلاج نفسه الناس إلى قتله ، وأكد لهم أنهم سيكونون مجاعدين في سبيل الله بهذا القتل وأنه سيكون الشهيد . ولم ينكر الخلاج حتى لحظات نهايته الأخيرة (أن المرید قائم على بساط الشريعة ما لم يصل إلى مواقف

(١) اية ٦٧ من سورة الكهف ١٨ — (٢) آية ٦٥ من سورة الكهف ١٨

(٣) المصدر السابق الطوسي ٥٣٥ — ٥٣٧

(٤) القشيري الرسالة المقدمة ٢ / ٣ (القشيري ٤٦٥ هـ)

التوحيد، اذا وصل اليها سقط من عييه ملاحظة الشريعة حتى صار التوحيد عنده
زندقة ، والشريعة عنده هوسا ، فيبقى لاعين ولا أثر ان استعمال الشريعة يستعملها رسماً
وأن نطق بالتوحيد نطق به قهراً^(١) ...) وإذا كان بعض أعلام الصوفية قد اعتذر عن
الحلاج ، ونسب ما نسب إلى سكرة الشطحات ، وإذا كان بعضهم قد وضع خطأ الاتجاه ،
وانحرافه ، وتسامح معه ، لأنه يقول ربى الله . فماذا يرى ابن تيمية فى هذا الاتجاه ؟ لقد
قدم له السيد أبو محمد^(٢) على بن منصور الحريرى المرزى ت ٦٥٤ هـ بالخوران أبيات
الحلاج التى يقول فيها :

| | |
|--------------------------|----------------------------|
| حاشى حاشى من إثبات اثنين | أنت المنزه عن تقص وعرشين |
| هوية لك فى ناسوتيتى أبدا | كل على الكل تلبيس بوجهين |
| يبنى وبينك أنى ينازعنى | فارفع نأنيك أنى من البين |

وطالب منه الاجابة عن استفسارات وجهت إليه ليحملها إلى ابن تيمية حول البيت
الأخير فكتب ابن تيمية (هذا الكلام يفسر بمعان ثلاثة . يقول الزنديق ، ويقول
الصديق . فالأول مراده به طلب رفع ثبوت أنيته حتى يقال . أن وجوده هو وجود الحق ،
وانيته هى انية الحق ، فلا يقال أنه غير الله ولا سوى . وهذا قال سلف هؤلاء الملاحدة
أن الحلاج نصف رجل ، وذلك لأنه لم ترفع له الآنية ، بالمعنى فرفعت له صورة فقتل)
وقد فسر ابن تيمية أنواع الفناء فى ثلاثة أقسام (١ - فناء عن وجود سوى ٢ - فناء
عن شهود سوى ٣ - فناء عن عبادة سوى) . والأول قرنه ابن تيمية بالحلاج ، وهو
الفناء عن وجود سوى . والثانى قرنه ابن تيمية بالبسطامى وأمثاله ، وذكر أنه ليس

(١) النابلسى هتك الأستار وأنظر رباحين العارفين لرضا قلى خان طبع طهران ٦٨ والمجموع التركي فى دفتر
كتب خانة فينا ج ٣ / ٥٨ ن ٤ / ١٣ وأنظر هامش وخط الاستاذ ماسينيون أربعة نصوص P30 وأنظر
أيضاً الخونسارى : روضات الجنات ج ١ / ٢٢٧ وجامع الأصول لأحمد الكوشخانى القاهرة عام
١٣١٩ / ٢٤٤ .

(٢) احمد الكوشخانى جامع الاصول ص ٢٤٤ القاهرة ١٣١٩ هـ .

محمودا ، ولكن صاحبه قد يكون معذورا ، عكس النوع الأول فقد وصله بالكفر والزندقة . أما النوع الثالث وهو الفناء عن عبادة السوى (فهو حال النبيين واتباعهم وهو أن يقنى بعبادة الله عن عبادة ما سواه) والواقع أن البسطامى والحلاج يضيان في ركب الفناء عن شهود السوى أكثر مما يقتربان من الفناء عن وجود السوى . ما النوع الثالث وهو الذى يسميه ابن تيمية الفناء الشرعى ، فترى أن الغزالي قد تحدث عنه وعاشه وفصل فى محامده قبل ابن تيمية ، كما تحدث عنه الهروى المتصوف المسافى . وعلى الرغم من أن ابن تيمية قد خلط - كما سنرى - بين الحلاج وابن عربى فى مذاهب الاتحاد والحلول ووحدة الوجود ، فقد أكد^(١) فى دقة أن شهود الحلاج (لو آمن ابن تيمية بأخضاره فيه) شهود ملحد ، وليس شهود مرحدين لتوكيد الحلاج أن (ظاهر الشريعة كفر حفى ، وحقيقة الكفر معرفة جليلة .) ولا شك أن الفيلسوف المعاصر برترانز راسل قد بلغ ما يقصده التصوف السنى أزاء هذه التيارات المنفصلة حين قال عن روح ومنهج الدين الإسلامى . (أن ديانه النبي محمد (صلى الله عليه وسلم) كانت ديانه توحيداً بسيطاً ، ليس فيه التعقيد الذى نراه فى عقائد الثالوث والتجسيد ، والنبي محمد لم يزعم لنفسه أنه إلهى ولا زعم أتباعه له هذه الطبيعة نيابة عنه^(٢)) . أمر آخر أدركه راسل هو أن هذا الاتجاه الخارج عن روح الإسلام لم يحى من العرب فى ذاتهم ، بل كان دخيلاً عليهم من الفرس . (فنذا أقدم العصور قد ضربوا فى التأمل الفسكرى بسهم موفور فبعد أن اعتنقوا الإسلام جعلوا منه شيئاً أعمق فى الصبغة الدينية وأبعد غوراً مما كان قد ارتسم فى خيال النبي وعشيرته^(٣)) . وفى هذا رذاك وصل لمنهج الحلاج وربط لأصوله الغنوصية الشرقية الفارسية والهندية وأصوله الهلالية المتأخرة . ورغم هذا فقد كان الحلاج عبقرى استطاع أن يرد حتى الآن

(١) الفرغانى منتهى المدارك القاهرة ١٢٩٣ هـ ج ٢ ٨٤ — ٨٦ وأنظر المصدر السابق لأحمد الكوشخانى ٢٤٤ وأنظر دائرة المعارف الإسلامية مادة حول ج ٢ / ٥٥ / ٥٦ وأنظر أخبار الحلاج .

(٢ و ٣) راسل / تاريخ الفاسفة العربية ج ٢ / ١٨٦ — ١٨٨ الترجمة العربية للدكتور زى نجيب محمود .

على كل من حاول الدفاع عن انحرافه ، لأنه كان أصدق من عاش آراءه . وحسبه أنه كان من الأسباب التي أظهرت كرد فعل سليم أمام التصوف السني وحججه الإسلام الغزالي الذي رد للتصوف اعتباره على أساس من روح الإسلام .

فإذا تتبعنا مخطط العلاج نجد من أعلام مدرسته الكبيرة الحكيم الترمذى ت . (٣٢٠ هـ) ، والشبلى ٣٣٤ هـ ، والنفرى ٣٥٤ ثم فريد الدين العطار ٥٨٦) .

أما الحكيم الترمذى^(١) محمد بن على بن حسن الترمذى فيعتبر مقدمه ممتازة في مدرسة العلاج لابن عربى بالذات ، وخاصة في نظريته عن خاتم الأولياء ، كما سنرى لدى ابن عربى الذى فلسف هذه النظرية وأعتبر نفسه خاتم الأولياء ، وأفراد لهذه المألة جانباً ضحاً من فلسفته في الولاية ، كما تحدث فى إحدى رسائله المخطوطة عما أسماه بالجواب المستقيم عما سأل عنه الترمذى الحكيم^(٢) .

وقد ذكر العطار^(٣) أقاصيص كثيرة من الترمذى ، ولكن يبدو أنه لا أصل لها لاحتشادها بالأساطير ، وأنفراد العطار وحده بها . لكن أهم ما يذكره المؤرخون^(٤) وكتاب الطبقات أن الترمذى قد نفى من ترمذ فهاجر إلى بلخ لانفاق آرائه معها ومع مذهبه المتطرف . وهناك اتفاق على أنه نفى بسبب نظريته في تفصيل الولاية على النبوة تلك التى ضمنها كتابه الخطير حتم الولاية أو ختم الأولياء ، وقد ناقش الترمذى فيه حديثاً منسوباً

(١) الترمذى في نسبة إلى ترمذ مدينة على نهر جيحون مجال الثقافة البوذية فقد كان بها روايت قديمة قبل وبعد الفتح الإسلامى ويمكن أن معايدما البوذية كان بها أكثر من ألف راهب لدى اثني عشر معبداً أنظر دائرة المعارف الإسلامية / ٢٢٢ وأنظر المطبرى تاريخ ج ٢ - ١٩٤٧ .
(٢) سنرى مع ابن عربى أن أستاذنا الدكتور عفيفى قد أسرف في نفى هذه النظرية عن ابن عربى وفى هذا أبلغ تأكيد لها .

(٣) العطار : تذكرة الأولياء ج ٥ / ٩٣ وأنظر الجانى نفحات الأنس ج ٧٧ .
(٤) ياقوت معجم الأدباء ج ٦ / ٩٣ وأنظر الذهبى تذكرة الحفاظ ج ٢ / ١٩٧ والهجوبرى كشف المحجوب ٢٦٥ وأنظر ماسينيون Zmailurh Mystqve P256-264 :

(موضوعاً) إلى النبي صلى الله عليه وسلم يقول (أن الله عبادة ليسوا بأنبياء يعظمهم النبيون والشهداء لقرب مكانهم من الله) ، وإن الترمذى قال فى جداله مع المجادلين لو لم يكونوا أفضل منهم لما غبطوهم) . وذكر ابن حجر العسقلانى ^(١) أن كمال الدين بن العديم أكد فى كتابه (المناحة فى الرد على أبي طاحنة) أن الترمذى (لم يكن من أهل الحديث وإنما كان فيه الكلام على أشارات الصوفية ودعاوى الكشف عن الأمور الغامضة والحقائق حتى خرج فى ذلك من قاعدة الفقه واستحق الطعن عليه بذلك لأنه ملاً كتمه الفضيعة بالأحاديث الموضوعة وحشاها بالآخبار التى ليست بمروية ولا مسموعة) ويدل منهج الترمذى على اتجاهه الحلاجى فى استعارة المصطلح الشيعى المتطرف وخاصة بالنسبة لحلول النور الالهي وتسايله عبر الأئمة عن النور الحمدي وأن كان مثله الأعلى هو السيد المسيح وهو نفس الاتجاه الحلاجى ^(٢) .

وقد هاجم الترمذى ^(٣) أهل الملامه رغم أنه كان وثيق الصلة بأعلامهم بل كان أحدهم تلميذه وهو أبو على الحسن بن على الجوزجاني (الجرجاني) كما كان بين الترمذى وبين أبي عثمان الخيري الينسابورى وهو أحد مؤسسى للذهب الملامى مكاتبات ومساجلات فيما يروى السامى . المهم أن الترمذى يأخذ على أهل الملام (دوام انشغالهم بمعرفة عيوب النفس وعاداتها المستزلة ، حتى لا يجدوا فضلاً من الوقت للاستغفال بمعرفة الله) ويقول : (أن العبد الذى يظل مشغلاً بمعرفة نفسه وعيوبها يظل بقيمة عمره يحاول التغلب عليها واخضاعها ، بينما الرجل الذى يشغل بمعرفة الله تزهق نفسه دون أن يبذل فى ذلك عملاً .

(١) المصدر السابق لابن حجر إسان الميزان ٥ / ٣٠٨ .

(٢) الترمذى : حقيقة الأدمية تحقيق الدكتور عبد الحسنى الحسينى مجلة كلية الآداب جامعة الإسكندرية ٥٠ — ١٠٨ / ١٩٤٦ وأنظر أيضاً الدكتور نيقولا هيرفى تحقيقه للكتاب الترمذى الفرق بين الصدر والقلب ١٠ — ١٢ وأصل المخطوط دار الكتب المصرية تصوف ٣٦٧ .

(٣) الضاد السابقة للهجوبرى والذهبي وابن حجر . وأنظر طبقات السامى ١٧٠ — ١٧٥ — وأنظر ماسينيون نصوص لم تنشر

أما الشبلي^(١) الصديق للصاحب للحلاج فإن أول ما نلاحظه عليه من بدايته هو تأثره بالبسطامي والحلاج معافوه يؤكد لنا من البداية أن الحق يفنى بما به يبقى، ويبقى بما به يفنى (فإذا اتقى عبداً عن أياما وصله به وأشرفه على أسرارهِ) . و (ليس من احتجب بالخلق عن الحق كمن احتجب بالحق عن الخلق ..) و (من كان بالحق تلقه كان الحق خلفه^(٢)) . فإذا تتبعنا منهجه نجد أن الجنيد قد نبهه إلى وعورة الطريق التي يسلكها، وحذره كاحذر الحلاج فقد قال الجنيد للشبلي (لو رددت أمرك إلى الله لا سترحت) . فقال الشبلي يا أبا القاسم لو رد الله أمرك إليك لا سترحت . فقال الجنيد: سيوف الشبلي تقطر دما^(٣) . ولكن الشبلي لم يستيقظ إلا على مشهد صائب الحلاج فتراجع إلى الكتمان وعدم انبوح وصرح بأنكار ما يرى من الحلاج في ظاهر الأمر وأن كان في باطنه وحقيقته معه قلباً وقالبا . ومن هنا قال الشبلي (أنا والحلاج في شئ واحد ، فخاصني جنوني وأهلكه عقله) (كنت والحسين بن منصور شيئاً واحداً إلا أنه أظهر وكنتم^(٤)) . من هنا نجد للشبلي جانبين: الأول إلى ما قبل محاذات الحلاج الأخيرة ، والثاني منذ بدء المحاذات . في الجانب الأول نجد الشبلي سافراً كالحلاج بينما نجده في الفترة الثانية قد استتر وفضل الكتمان وأعلن خطأ الحلاج في دعواه ، في الوقت الذي أكد صدق الحلاج ابن عطاء . ومن هنا استشهد ابن عطاء قبيل مصرع الحلاج ونجما الشبلي ، وإن كان الشبلي في الواقع قد استعمل التقية الشيعية التي كان ظاهرها ضد الحلاج وباطنها معه . وعلى هذا فإن الجانب الحقيقي من

(١) الشبلي كان صديق الحلاج وشاهد مصرعه وصلبه وقد عدّه السامعي من الطبقة الرابعة وهو أبو بكر الشبلي اسمه دلفت يقال ابن حجة ، ويقال جعفر بن يونس وهو خرساني الأصل ، بغدادى المنشأ والمولد . أصله من (أسر وشنة) بين سيحون وسمرقند . درس على الجنيد ، ثم صحب الحلاج بعد أن تلمذ على آراء البسطامي . وقد توفي الشبلي (٣٣٤ هـ) .

(٢) و(٣) و(٤) : الشبلي كان صديق الحلاج وشاهد مصرعه وصلبه وقد عدّه السامعي من الطبقة الرابعة وهو أبو بكر الشبلي اسمه دلفت يقال ابن حجة ويقال جعفر بن يونس وهو خرساني الأصل ، بغدادى المنشأ والمولد . أصله من (أسر وشنة) بين سيحون وسمرقند . درس على الجنيد ، ثم صحب الحلاج بعد أن تلمذ على آراء البسطامي . وقد توفي الشبلي (٣٣٤ هـ) .

آراء الشبلى هو الجانب العلاجي لا الجانب الآخر المتكلف الذى يتظاهر بالروح السنية
تقيه لاحقيقة .

فإذا تتبعنا الشبلى فى فلسفته العلاجية نجده يقول عن ديمومته (أنتم أوقاتكم مقطوعة
هو قتي ليس له طرفان) (أنا الوقت وليس فى الوقت غيرى وأنا محق ^(١)) ، كما نجده يؤكد
أنه لو بزق على جهنم لأطفأها ، وهو هنا بسطامى فى منهجه ونصه . فإذا تتبعنا اتجاهه فى
سعيه لإطفاء جهنم نجده يتحدث عن الشفاعة وفداء البشرية ، وهو منهج العلاج الذى
تشبه به بالسيد المسيح فى فدائه لخطايا البشرية . يقول الشبلى البسطامى العلاجي (أن محمدا
يشفع فى أمته وأنا أشفع بعده حتى لا يبقى فى جهنم أحد . إن لله عباد الوبرقوا على جهنم
لأطفأوها) و (لو التفت سرى إلى العرش والكرسى لا حترق ^(٢)) . أن التجريد واضح
تمام الوضوح فى منهج الشبلى البسطامى العلاجي ، فالجحيم ، يمكن أن يطفئها لينقذ قومه ،
والجحيم لا يمكن أن تؤثر فيه أو فى عباده المخلصين إن كان لها فى ذاتها تأثير فهو مع الله .
بعبارة أوضح هو مجرد النار من صفتها ويرى الجحيم فى الأعراض أعراض الله أو فى القطيعة
قطيعة الله للسالكين طريقه ، وأولياءه المخلص الأوفياء لذاته وحقيقته . إن الشبلى مجرد
النار من الحسية كما مجرد الجنة من الحسية ويرد الجزاء كالبسطامى إلى معان عالية باطنة .
وليس هذا فقط بل إنه يرى أن الملائكة أفضل من الأنبياء لأن هؤلاء بشر وأولئك
عقول وأرواح نورانية لا يتلبس بها شيء مادي ، فهو إذن قد ارتفع بالملائكة فوق
مستوى الأنبياء ، ليصل من ذلك إلى الارتفاع بدرجة الولاية على درجة النبوة ، بدليل
توكيده أن الناسوت لا يزال مقيدا باللاهوت لدى النبوة أما فى الولاية التى تبلغ درجة
الملائكية النورانية فإن الناسوت قد ارتفع (فلا يبقى ثم غير اللاهوت) . والشبلى يبدأ

١ و ٢ : السلمى : طبقات ٣٢٧ — ٣٤٨ وأنظر ماسينيون : أخبار العلاج ٧٩ وأنظر الطومى

الامح ٣٦٥ — ٤٠٦ وأنظر أيضا تاريخ بغداد ج ١٤ / ٣٨٩ — ٣٩٧ .

تسكرة اتحادها وتجربتها بأن يرى السوية في كل شيء. فاللاوراء هو الوراء. (ياقوم أمر إلى
سمالا وراء فلا أرى إلا وراء، وأمر يميننا وشمالا إلى مالا وراء فلا أرى إلا وراء، ثم أرجع فأرى
هو هذا كله شعرة من خنصرى^(١)). والشبلى يؤكد أن كل شيء بضمة من الانهاية حتى
أصغر ذرة. وهنا نجد اقترابا من وحدة الوجود: (إن قلت كذا فالله — وإن قلت كذا فالله
هو إنما أنا منه ذرة^(٢))، ولكنه بدأ اتحادها حائرا في ثنائية بين نفسه وسره فنفسه تشارك
في الدنيا، ولكن سره لو التفت إلى العرش والكرسى لاحترق كلاهما كما يقول. .
السبب أن السر أزل بين الكرسى والعرش محدثان، وهو قبل وبعد كل شيء في جوهر
الديمومة (أنا الوقت، أنا الدهر، وليس غيرى في الزمن، وليس لى طرفان) . إن الشبلى
يقع واقع كبرأينا امتدادا لمدرسة البسطامى والحلاج، وهو مجرد رجوع صدى في ساحاتهما
الرجبية وأنظارها العميقة .

أما النفري^(٣) (محمد بن عبد الجبار النفري ت ٣٥٤ هـ) فهو أعمق بكثير من
الشبلى والبسطامى ورغم أنه امتداد للحلاج إلا أنه يبدو أحيانا في مجالاته التحليلية
أقوى من الحلاج وخاصة في كتابه المواقف والمحادثات، وهو كتاب لم يدرس
مدراسة كافية بعد. والواقع أنه كتابان، وليس كتابا واحدا، فالمرافق كتاب
والمحادثات كتاب آخر، وقد نشرهما الأستاذ ابرى على نفقة جمعية جب التذكارية
عام ١٩٣٥، وشرحهما التلمسانى (عفيف الدين التلمسانى ت ٦٩٠ هـ) أحد تلاميذ ابن
عربى. ولهذا نجد في الشرح روح مدرسة ابن عربى كما سنرى الآن. والنفري كما يقول
نيكلسون^(٤) (درويش أفاق مغامر في أقطار الأرض، توفي بالقاهرة في مستهل النصف

(١) الطوسى : اللمع ٤٠٣ .

(٢) الطوسى اللمع / ٤٠٣ .

(٣) Enc. of Islami III P910 : وأنظر أيضا طبقات الشعرائى ٢٤٢/٢٢٣ والشعرانى من

الذين اختصروا مواقف النفري ومحاضراته وأنظر الجرجانى : التعريفات ١١٩ .

(٤) نيكلسون : صوفية الإسلام ٧٣ .

الأخير من القرن الرابع الهجرى) . معنى هذا أن النفري لم يستقر به المقام فى حياته ، بل عاش أفقا متجولا بأرائه الغريبة ، ومن هنا لم يفل حظه من المعرفة والشهرة ، ولعله ساهم فى هذا بنصيب كبير خوفا على نفسه من آرائه . وليس أمامنا من ترائه غير الخطابات والمواقف ورغم صغرهما فهما يكفيان لدراسته وإلقاء الضوء على منهجه . أما الخطابات فهي مخاطباته لله سبحانه وتعالى وابتهالاته . وأما المواقف وهي التى سنقف عندها وحيالها فهي وقفات أمام الله ، وموافقة الله معه حسب أحواله ، وهي الجديرة بالدراسة والتأمل . فهو مثلا يقول فى موقف العز : (أوقفنى فى العز وقال لى لا يستقل به من دونى شىء ولا يصلح من دونى شىء . أنا العزب الذى لا يستطيع مجاورته ولا ترام مداومته . أظهرت الظاهر وأنا أظهر منه . فما يدركنى قربى ولا يهتدى إلى وجوده . وأخفيت الباطن وأنا أخفى منه فما يقوم على دليله ، ولا يصح إلى سبيله (١)) . وهو يقول فى موقف الأدب (رأس المعرفة حفظ حالك التى لا تقسمك . . وقال لى كل ما جمعك على المعرفة فهو من المعرفة . وقال لى إن انتسبت فأنت لما انتسبت اليه لالى — وإن كنت لسبب فأنت للسبب لالى ، وقال لى آليت لا أقبلك وأنت ذو سبب أو نسب (٢)) . وهو يقول فى موقف الكشف والحجاب بما يؤكده امتداده القوى لمدرسة الحلاج : (أنا ناظر لك ، وأحب أن تنظر إلى . . نفسك حجابك وعلمك حجابك ، ومعرفتك . حجابك ، واسماؤك حجابك ، وتعرفى اليك حجابك ، فأخرج قلبك من كل شىء ، وأخرج من قلبك العلم بكل شىء ، وذكر كل شىء وفرغ قلبك لى لتنظر إلى ولا تغلب على (٣)) . أن النفري فى جهده يبدو واضحاً لدى بحثه الصلة بين الدين والمعرفة والكشف ، ويؤكد أن المعرفة كشفية ، وأن العارف هو ما يكون على وفاق مع المشاهدة ، وإن خالف الشريعة ، لأن الشريعة عنده لم تجعل إلا أهل الحجاب . فاذا استقصيناه فى نظريته فى المعرفة والكشف نجده (٤) يقسم أولا العلماء إلى ثلاثة (عالم هداة فى قلبه ، وعالم هداة فى سمعه ، وعالم هداة فى تعلمه) .

معنى ذلك أن من يطلبون الله ثلاثة : (١) (العباد الذين عرفهم الله نفسه بأسباب فضله)
أى أنهم يعبدون الله رغبة في ثواب أو خوفا من عقاب أو رغبة في ثواب روى
كالآرامات (٢) (الفلاسفة وعلماء الكلام الذين عرفهم الله نفسه بأسباب عظمتهم) أى
أنهم لا يستطيعون أن يدركوا الرب العظيم الذى عنه يبحثون ، ويؤكدون أن معرفة
ذاته فوق الإدراك حين يقولون (مبلغ علمنا عجزنا) (٣) (العارفون الذين عرفهم الله
نفسه بأسباب الحذب) أى أن السكر قد ملكهم وأمسك بزمامهم حتى خلصهم من
إدراك الوجود الذاتى .

فإذا انتقل بنا النفرى إلى ربط العبادة بالمشاهدة — أكد أن العارف الحق هو
سما يكون على وفاق من المشاهد ، ولو خالف الشريعة كما ذكرنا عن أصول ذلك فى
مدرسة الحلاج ، فالنفرى (١) يؤكد (أن الشريعة لم تجعل إلا للمحجوبين) (وفراصة
العارف الباطنة تحدد له أى مظاهر الدين أليق به) (واعلم أنى إذا تعرفت اليك لم أقبل من
السنة إلا ما جاء به تعرفى ، لأنك من أهل مخاطبتي تسمع منى ، وتعلم أنك تسمع منى
وترى الأشياء كلها منى) . ويصل بنا النفرى فى فلسفته إلى أن الدين يرى الأشياء فى
التعدد ، ولكن المعرفة الحقة لا تعتبر إلا التوحد الذى تضم فيه الجميع ، فكان الدين
تفرقه ، وكان المعرفة توحد لدى فلسفة النفرى . أما دليل النفرى فى ذلك فهو أن الدين
يخاطب عامة الناس من المحجوبين ، لأن الشريعة لم تجعل إلا لهم بدلائلهم من أسانيد
العقل أو المنطق أو الحديث أو أمثال ذلك من الوسائل التى لا تعتبر سندا فى المعرفة لدى
النفرى . من هنا مضى النفرى فى ركب الحلاج التجريدى الذى اعتبر الشرائع والعبادات
رموزا (فالمسجد الحق — لدى النفرى — يقوم فى قلب طاهر مقدس ، فدع الناس
يعبدون الله فيه حيث يقيم لا فى مسجد من (٢) حجارة) أو ليس هذا الذى أكدته النفرى

(١) النفرى : المواقف / ٢٢

(٢) النفرى المواقف / ٢

في مدرسة البسطامي والحلاج كامتداد مفلسف هو ماسنجده على أوسع نطاق لدى ابن عربي في وحدة الأديان حيث يقول : (إن هؤلاء الذين يعبدون الله في الشمس يرون الشمس ، والذين يعبدون الله في الأحياء يرون أحياء والذين يعبدونه في الجماد يرون جمادا - والذين يعبدونه وجودا صمدانيا ليس كمثله شيء ، فلا تصل نفسك بعقيدة بعينها كل الوصول فتكفر في البقية ، فإن وصلت نفسك فقدت خيرا كثيرا . لا . بل لم تستطع أن تعرف الحق الصراح في الأمر . » فأينما تولوا فثم وجه (١) الله) . إن هذا معناه أن مدرسة الحلاج بامتدادها مع النفري وغيره ثم مع المدرسة الإشراقية التي تربت على أرض مدرسة الحلاج أقول - إن هذه المدرسة رغم اختلاف اتجاهها مع ابن عربي ، فإنها كانت السبب في ظهور وتوالد نظريات مدرسة ابن عربي في وحدة الوجود ووحدة الأديان والإنسان الكامل .

ظاهرة أخرى نلاحظها لدى النفري هي أنه كثيرا ما يلجأ إلى الرمز الصوفي والصور الشعرية التي نجد أمثالها واضحة بعده لدى جلال الدين الرومي (ت ٦٧٠ هـ) وفي أهل المستويات في مدرسة ابن عربي . ورغم الإلغاز والرمز الشعري في صور النفري ، فهو لا يسهو عن اتجاهه وهدفه ومنهجه من الشريعة والحقيقة . الشريعة التي جعلت كما يقول المحجوبين والحقيقة المغنية التي هي خاصة العارفين الواصلين المتحققين . يقول النفري (٢) (خاطر من ألقى نفسه ولم يركب (البحر) (أوقفني في البحر فرأيت المراكب تفرق ، والأرواح تسلم . ثم غرقت الألواح ، وقال لي لا يسلم من يركب . وقال لي خاطر من ألقى نفسه ولم يركب . وقال لي هلك من ركب وما خاطر . وقال لي : وجاء الموج فرفع ما تحته وقاض على الساجل) . النفري هنا يؤكد أن من اعتمدوا على الأسباب الثانوية تحطمت

(١) لواقع الأنوار ج ١ / ٢١٩ الآية رقم ١١٥ من البقرة / ٢

(٢) النفري / المواقف ٧

بهم سفنهم وشرائعهم ، فلم يصلوا إلى حقيقة ، ولا إلى معرفة . فقد جاء الموج - كما يقول
النفرى - ورفع ما تحته وفاض على الساحل ، فعاد كل شيء إلى عالمه من عالم الظاهر أو
عالم الشعائر الشكلية والأسباب الثانوية. ولهذا وصل نفرى بنا إلى القول بأن (من يجعل
شعائر العبادة عمدته ، فأنما يعتمد على الهباء ومقره ظلمة لا تمسك) .

أمر آخر هام تميز به نفرى عن كل ما سبقه وهو تشريحه لأعلى درجات الفناء
وتسميته لها بالواقفة ، وتسميته للغانى بالواقف حتى إذا وصل العارف النورانى إلى غاية
الغايات من وقفته انعدم كل تمايز بينهما وبين الله . إن الواقف لدى فلسفة نفرى هو المنقطع
عن الطالب لقائه فى المطلوب . والواقفة عنده (نورية تطمس الخواطر المظلمة عن الغيرية
كما يطمس النور الظلام ، وترد قيم الظواهر عن الموجودات جميعا إلى قيم الحقائق عنها) .
من هنا يستعلى الواقف على الزمان والمكان (وإذا ذهبت الواقفة من عقله أضحت نورا
كاه ، فننزهه على الله ثناء من الله على نفسه ، ومعرفته هى عين معرفة الله الذى يرى نفسه
واحدا كما كان من قبل (١)) . لا شك أن نفرى هنا يفسر لنا ما لم يفسره الخلاج فى
معنى قوله : أنا الحق ، كما يعطى لنا تطوره فى مقاماته وأحواله من التحول Tranamutotun
إلى التبذل Substitution إلى التجوهر Essentialisation فى جانب وحدة الشهود ، دون
التزام بالول أو امتزاج بين الطبيعة البشرية والطبيعة الالهية . يقول نفرى (دخل
الواقف كل بيت فما وسعه ، وشرب من كل مشرب فما روى ، فأفضى إلى وأنا قراره
وعندى موقفه (٢)) . معنى هذا أن الواقف أدرك الصفات الربانية فلم يقنع بالأسماء دون
المسمى ، ولا بالصفات دون الموصوف ، واكتفه طلبه وتفكيره فى ذات الله فرآه بتشخصه
فى ذاته فلا يدعو ، لأن الدعاء يكون من الإنسان لله ، وليس غير الله فى الواقفة أحد
والواقف لا يدع وراءه وارثا غير الله . من هنا نقول إن الواقفة هى جوهر فلسفة نفرى ،

ولما كانت الوقفة مقاماً فوق المعرفة ، ولما كانت المعرفة مقاماً فوق العلم ، فإن الواقف أقرب إلى الله من العارف ومن العالم ، لأن الواقف قد تجرد عن بشريته .

والنفرى يرى أن رؤيه الله ممكنة في الدنيا (لأن رؤية الله في الدنيا استعداد لرؤيته في الآخرة) . والرؤية عنده أعز مقام وأسماء (فإذا دمت على رؤيته رأيت الأبد بلاعبارة . إذ الأبد لاعبارة فيه ، لأنه وصف من أوصاف الله عز وجل ، ولكن لما سبغ الأبد بخلق الله من تسبيحة الليل والنهار^(١)) . وهو حين يتحدث عن الحجاب فهو صدى دقيق للبسطامى ومدرسة الحلاج (فالعرش نفسه حجاب عن ربه ، ولو رفع حجابيه لا حترق العالم بأسرة في لمح البصر أو أقرب^(٢)) . ولما كان النفري وهو في تجواله ، وتطوافه جوارب آفاق يدرك ما حدث الحلاج ، فقد آثر النفري أن يلتزم جانب السكتمان وعدم البوح ، وهو لهذا يدعو إليه كذهب لا كتمية كما حدث للشبلى .

يقول النفري (كان الحق تعالى يقول : اسمى وأسمائى عندك ودائعى لا تخرجها ، فأخرج من قلبك ، فإذا خرجت من قلبك عبد ذلك القلب غيرى ، وأنكرنى بعد المعرفة ، ووجدنى بعد الإقرار . فلا تخبر باسمى ولا بمعلوم اسمى ، وإن حدثك محدث عن اسمى فاسمع منه ولا تجب أنت^(٣)) . فإذا حادنا مكان التمساني تلميذ ابن عربى في شرحه لمواقف النفري فإنما نجد يفسر تدرج المراحل الصوفية عند النفري بأنها تبدأ بالمعرفة وتنتهى بالفناء الكامل ، وهذه هي المرحلة الأولى . أما الثانية فتبدأ حيث يخلف البقاء الفناء . وأما الثالثة وهي الوقفة الكاملة ، فقد أكد التمساني في شرحه لها مذهب ابن عربى في القطبية التي تفلسف في نظرية الإنسان الكامل الذي يجعل همه منصرفاً إلى خلق الله . إما على أنه نبي أو ما هو اسمى من ذلك مع الولى القطب الذي يكشف عن نفسه تمام الكشف . وأما

(١) Enc-ofIslam III P 910 وأظن المواقف ١٤ — ١٥ .

(٢) طبقات الشعرائى ٢٢٣ / ٢٤٢ .

(٣ و ٤) المصدر السابق للنفري ٢٢ — ٣٤ .

الرابعة والأخيرة فتنتهى بالموت الحسى الخالص . المهم عند التلمسانى أن فكرة المرأة التى
يكشف فيها الله عن نفسه لنفسه عند النفى هى ما ستره عند ابن عربى فى قوله :

أن تبدى حبيى بأى عين أراه بعينه لا بعينى فليس غير يراه

ومعنى هذا أن التلمسانى ت ٦٩٠ هـ الشارح للنفى (٢٥٤ هـ) يرى فيه ابن عربى
٦٣٨ هـ فى وحدة الوجود (١) . ولم يكن النفى كذلك ، وأن كان كامتداد لمدرسة الحلاج
مقدمة لمدرسة ابن عربى رغم اختلاف الاتجاه كما رأينا ونرى .

أما العطار . فهو أبو طالب أو أبو حامد محمد بن ابراهيم المعروف بفريد الدين العطار .
ولد فى كدكن قرب نيسابور والأقليم العريق فى التصوف عام ٥١٣ هـ ، وتوفى عام ٥٨٦ هـ .
أبوه كان عطارا ، ورث ابنه مهنته وقد مات الأب وهو طفل ، ولـكن أمه عاشت
له حتى هربت وبلغت أرذل العمر ، وقد رثاها فريد الدين العطار بقوله لم يكن لى أنس
إلا بأى وقد ذهبت . كم شدت أزرى هذه الضعيفة التى كانت خليفة فى ملائكة الدين .
لقد كانت ضعيفة كالعنكبوت ، ولـكنها كانت لى حصنا ووزرا (٢) ، فإذا ذكرته أنه
كتب هذا الشعر فى منطق الطير وسنه ستون عاما فإن معنى هذا أن أمه ماتت بعد ذلك

(١) أنظر (٤) ص ٣٩٤ .

وأنظر الجرحانى : التعريفات ١١٩ / التلمسانى (٩٦٠ هـ) هو عفيف الدين سليمان بن على أديب
شاعر تلاميذ ابن عربى وقد شرح نصوص الحكم لابن عربى كما شرح موافق النفى وله أيضاً شرح أسماء
الله الحسنى وقد ذكر ابن العماد الحنبلى فى شذرات الذهب ج ٤١٢٥ — ٤٢٢ أنه أحد الزنادقة وأنه توفى
فى سن الثلاثين فكأنه ولد عام ٦٦٠ هـ وتوفى ٦٩٠ هـ .
أنظر أيضاً نيكلسون صوفية الإسلام ١٥٣ . لكن هناك روايات أخرى تؤكد أنه عاش ثمانين عاما
وهذا معناه أنه ولد عام ٩١٠ هـ (أنظر المناوى : السكواكب ، الدرية ٣٢١ من المخطوط دار الكتب
المصرية تاريخ ٦٦٠ ابن كثير : البداية والنهاية ج ١٣ / ٣٢٦ وأنظر ابن تغرى بردى المخطوط ١١١٣
تاريخ دار الكتب المصرية ج ٢ من المنهل الصافى ص / ١٢٠ . وقد ذكرت المراجع الهامة أنه ولد بتلمسان
أو السكوفة أساساً ثم انتقل إلى تلمسان وعاش فترة بمصر . المهم أنه صرح بطرح الشرع والكتاب والسنة
سواء كد أن توحيدنا لإشراك . (المراجع السابقة) .

(٢ و ٣) الدكتور عبد الوهاب عزام : التصوف وفريد الدين العطار ٥٦ / ٥٧ .

وقد هرمت إلى حد كبير . وقد رحل العطار في أرجاء الدنيا . في مصر ودمشق والكوفة والري وخراسان ، وعبر سيحون وجيحون إلى الهند والتركستان ، ثم عاد إلى نيسابور ، واعتزل الدنيا والعالم كله . ولا تعرفنا كتب التراجم كيف عاد ، حتى نسمع قصة اغتياله بيد المغول ، ولكنها أشبه بخراقة . وسواء كان قد قتل أو مات على فراشه ، فقد عاش وفارق عيشة حزينه قلقة قال فيها عن نفسه (عاش ولم ير وجه الحياة ... أنا عطار وما نوح أدوية ، ولكن قابي يحترق والجاحدون لا يشعرون . هأنذا أعانى آلامي وحيدا ، وحينما أضع خبزي اليابس على ما تدتى لا أجد إلا دمعى بلالا ، ولا أجد غير قابي شواء .. ولكنني أضيف على هذه المائدة جبريل أحيانا فكيف أقبل وجبريل رفيقى لقمة من لقيم . حسبي بلاغا خبزي ، وحسبي شرفا قناعتى . إن الحق كنزى الذى لا يفنى ، فكيف تأسرني منه ؟ كيف أعبد قابي لإنسان ، أو اتخذ أحداً سيدياً ؟ ما طعمت طعام ظالم ، ولا أهديت كتاباً من كتبى إلى غاشم ... (١)) .

العطار شاعر حتى فى كلامه المنثور ، ومثنوياته تبلغ أربعين ألف بيت وكل ما كتبه منظوم عدا تذكرة الأولياء ، ومن أشهر كتبه التى عدها هو ثلاثة عشر كتاباً كتاب منطق الطير . ولا شك أن شاعرية العطار تضطربنا إلى الحديث عن الاتجاه الفارسى على وجه الإجمال ، فإن الطابع العام له شعر صوفى بلغ قمته لدى جلال الدين الرومى فى مدرسة ابن عربى . فإذا رجعنا إلى أساسه (٢) نجد أول الشعراء الكبار أباسعيد بن أبى الخير ٤٠٠ هـ وله رباعيات يصف فيها حالته النفسية . ويعتبر أول فارسى نظم فى الحب الإلهى والخمرة الآلهية . ونجد بعده الخيام (٣) (عمر الخيام ت ٥١٥ هـ) وفى كثير من جوانب شعره تصوف يكاد يطل على نافذة وحدة الوجود مثل :

(١) أنظر (٢) ص ٣٩٥ .

(٢) E nc. Islami P104

(٣) رباعيات الخيام ترجمة أحمد الصافي النجى ٧ / ٨ .

إن بدرى يلوح في كل شيء حيوانا طورا وطورا نباتا
لا تخله يزول هيهات فالوصوف إن يفن وصفه يبق ذاتا
وهو حين يتحدث عن منطق العشق الذي لا تمايز فيه يكاد يطل أيضاً من نافذة
توحيد العبادات ووحدة الأديان حين يقول :

دع كل قلب لم يمازجه الهوى أحواه دير أم حواه مسجد
وبدفر العشاق من خط اسمه لم يعنه خلد ونار توقد

ومنهم عبد الله^(١) الشهرزوري المرتضى (ت ٥١١ هـ) وفيه ملامح من البسطامي
والحلاج ويكثر في شعره الرمز المعبر عن الوصول بالاصطلاء بالنار حيث يقول فيما يقول :

لمعت نارهم وقد عسعس الليل ومـلَّ الحادي وحر الدليل
فخططنا إلى منازل قوم صرعتهم قبل المذاق الشمول
درس الوجد منهمو كل رسم فهو رسم والقوم فيه حلول
قلت أهل الهوى : سلام عايكم لى فؤاد عنكم بكم مشغول
جئت كي أصطلى فهل إلى ناركم هذه الغداة سبيل
فأجابت شواهد الحال عنهم كل حد من دونها مغلول
كم أتاها قوم على غرة منها وراموا أمرا فعز الوصول
نارنا هذه تضيء لمن يسرى بليـل ولكنها لا تنيل
منتهى الحظ ما تزود منها الحظ ، والمدركون ذاك قليل

(١) ابن خالكان وفيات الأعيان ج ١ / ٣٥٨ — ٣٥٩ .

ومنهم السنائي الغزنوي ت ٥٤٥ هـ وله ديوان من الشعر كماله أيضاً حديقة الحقيقة
وكلاهما من المثنويات .

ولاشك أن فريد الدين العطار ت ٥٨٦ هـ الذي جاء بعد هؤلاء قد تعلم على شعرهم
فيما تعلم عليه من شعر وتراث العلاج وغيره ، وقد جاء بعد العطار أقوى ممثل للشعر
الصوفي الفلسفي على الإطلاق وهو جلال الدين الرومي (ت ٦٧٢ هـ أو ٦٧٠ هـ) وليس
في القرس فقط ، بل في عالم الشعر الصوفي عامة ، وسنرى أنه على الرغم من وجود ابن
الفارض ت ٦٣٢ هـ معه في نفس مدرسة ابن عربي ، وعلى الرغم من أنهما نظما فلسفة
ابن عربي ، فإن جلال الدين الرومي كان في شعره المذهبية الدقيقة العميقة أكثر من
شعر ابن الفارض .

وقد جاء بعد جلال الدين الرومي سعدى الشيرازي ت ٦٨٩ هـ ، وحافظ الشيرازي
ت ٧٩١ هـ ، ثم عبد الرحمن الجامي ٨٩٨ هـ صاحب نفحات الأنس ، وكلهم في ركب
الرومي في مدرسة ابن عربي . ولاشك أن العطار كان من المداخل لجلال الدين الرومي
وخاصة إذا عرفنا أن العطار كان أكثر الصوفية عشقا للعلاج مقدمة ومدخل المدرسة
الإشراقية ومدرسة ابن عربي . فإذا مضينا مع العطار من بدايته الخلاجية نجده يقول
(أقول لك السر . اعلم يا أخي أن النقش هو النقاش . أنا الحق . أنا الله ..) وهو لا يثق
بالعقل لأن نصيب العقل من المعرفة هو نصيب الغربال من البئر . (ذهبنا وراء عالم
العقل والفهم العقل لا يجدي عليك . إنما يأتي اليك بما يأتي به غربال من بئر) . (إنما يحاول
العقل أن يدرك في هذا العالم ، ولكن هذا العقل الذي يفقد نفسه بجرعة من الخمر لا يقوى
مطلقاً على المعرفة الإلهية . العقل أجبن من أن يرفع الحجاب ويسير قدماً إلى الحبيب .
أنه أول الخلق ، ولكنه لم يروجه الحبيب قط . أنه لا يعرف صورة نفسه وإن عرف

(١) العطار منطق الطير ١١٦١ / ١٦٠ — ١٧٠ وأنظر دكتور عبد الوهاب عزام التصوف
والعطار ٥٦ — ٥٧ وأنظر مختارنامه ٩٥٩ — ٩٨١ .

آلاف الأسرار ، ولا علم له بالجواهر الذى لا يحد لأنه ضل عن نفسه (١) . هكذا العقل عند العطار فما طريق كشف الحجاب عن المعرفة ؟ انه العشق . ومن هنا يخاطب الله قائلا : (العشق يعرف صفاتك لأنه من الجواهر . انه يكشف الحجاب ، لأنه رآك فى وحدتك فعرفك (٢)) .

ولكن العطار وأن أنكر العقل طريقا المعركة الحقة فهو لا ينكر العقل فى دائرة العشق وإن أكد أنه لا يمكنه النفاذ إلى الجواهر . وقد عاب العطار الفلسفة والعقل المتفاسف فى تطرف ، واكد ان الفلسفة والشرع متدبران ولكنهما اسرف فى الهجوم على الفلاسفة والفلاسفة فلم يرد عليهم بعض آرائهم أو مناهجهم كما فعل الغزالي ، بل ردهم جملة وعابهم جميعا (٣) .

وأكد أنه إذا كان الفيلسوف يعتمد على العقل الكلى ، فإن الصوفى العاشق يعتمد على الأمر الكلى (وإن مائه عالم من العقل الكلى تزول فى جلال أمر آلهى واحد (١)) . ويبدو أن شاعرية العطار تسيطر على اتجاهه ومنهجه فيبدو معه كل شىء عائما فى شمول وتعميم ، فهو لا يبحث بحث العلماء ولا يدقق دقتهم ، وهو فى كل هذا يجمع بين الافلاطونية والأفلوطينية مع الغنوصية الشرقية القديمة ، فيضع انا خطوط المدرسة الإشرافية واضحة مع معاصره النابغة السهروردى المقتول صاحب المدرسة الإشرافية . والواقع أن العطار كان سابقا على السهروردى فى هذا ، ولكن بطريقة شاعرية لا شك . أنها أثرت فى السهروردى قبل أن يقعد مذهب الإشراف ، فالعطار ولد قبل السهروردى المقتول بحوالى ستة وثلاثين عاما وتوفى قبله بعام واحد .

فإذا استقرأنا آراءه الإشرافية (١) وجدنا فيها عدداً لمدرسة الإشراف عامة على أصول

من الفيض والصدور الأفلوطينى . يقول العطار (العالم كله صادر عن الله) (الله ضوء لا يعلم كيف يضيء . ضوء عجب كأنه يتألق من وراء آلاف من الحجب شمس تلقى على الأرض مئات آلاف من الظلال ، وكل هذا الخلق من ظلالها) . (الفاك في عشقه دائر لا يفتر . شمعته تضيء وما أجمل ضياءها حين تنهافت الأفلاك حولها كالفراش . كم يحترق فراش حول هذه الشمعة كل حين ، وما أكثر ما يأتى إليها فيحترق) . فإذا تتبعنا تطور نظرة العطار في العشق فاننا نجد يقترب اقترابا من وحدة الوجود أكثر من غيره في مدرسة الخلاج ، ولعله أول من أسهم في بذور بذورها المباشرة ، فهو ينتقل من القول بأن كل شيء في ظلما إلى الله — إلى القول بأن الوجود الحق لله — إلى القول بأن ما عدا الله ليس حقيقة بل عدما (ان الله غير محدود فلا يوجد غيره لأن محالا أن يبقى شيء خارج غير المحدود ^(١)) . وقد ضرب لنا العطار مثلا في منطق الطير يقول فيه (إن ملكا لم يجرؤ أحد على رؤيته أو لقائه . فأراد أن يمكن رعيته من رؤيته فصعد فوق قصره ، وأمر أن توضع مرآة على الأرض تجلى فيها وجهه فرآته الرعية) ^(٢) . ورغم أن للمثال غير دقيق في تطبيقه على وحدة الوجود ، فإن العطار يعود فيقول مؤكدا نظريته التي تدخل وحدة الوجود بعد أن أكد لنا ان العالم صورة من تجليه (ان يكن كل شيء في العالم مظهر الله فليس في العالم صغير وكبير ، فالذرة فيها الشمس ، والقطرة فيها البحر) . ويعود فيقول (إن الله روح العالم وحياته وليس في مقدور أية نفس أن تستمتع بالسعادة حتى تفنى وتصبح جزءا من هذه الروح الجامعة والشوق إلى هذا الاتحاد هو وحدة الدين الحق ، وفناء النفس هو وحدة الخلود الصحيح ^(٣)) .

(وما الوجه الا واحدا غير أنه ... إذا أنت عددت المراتبا تعددا ^(٤)) ومع هذا

(١) المصدر السابق

(٢) المصدر السابق في منطق الطير ١١٦١ / ١٦٠ وما بعدها .

(٣) ول ديوارانت قصة الحضارة ج ٢ من المجلد الرابع ج ١٣ ص ٣٤٩ ترجمة محمد بدراني .

(٤) جلال الدين الرومي مثنوى معنوى ١ / ٥٩ — ٦٠ .

هالطار ليس مستقرا عند رأى محدد ، وقد كان لتوكيده أن كل شيء هو تجلى الصفات
الالهية مدخلا لباب وحدة الوجود ، وللقول بأن له روح العالم ، ومع هذا فهو حلاجي
أكثر من كل شيء رغم أنه يقترب حقا من وحدة الوجود أكثر من الحلاج ، ولكنه
ينفي كثيرا أن الله ليس في العالم ، في الوقت الذي يؤكد أن العالم ليس خلوا منه دون
تناقض بمعنى أن العالم تجليه وصورته . و (العالم ظل عن الله أو انعكاس عنه) .
(والإنسان صورة الله . ليس ماء وطينا . ولكنه سر قدسي والاتصال تجلت الذات
في الصفات) وهنا يخطوا الطار الحلاجي خطوة كبيرة نحو وحدة الوجود ، وإن لم
يفصل أتى تفصيل حين يقول (أنا أعرف حقيقة آدم . أنا آدم ونوح ، أنا البحر ، أنا العقل .
أنا الحب . أنا كل الأنبياء والأولياء . أنا كل شيء . أنا ظاهر وباطن . أنا نفخة الله .
أنا الشمس الابدية (١)) .

فإذا استقرأنا منطق الطير للطار وجدنا في هذه الموسوعة الضخمة مقامات الطيور ،
وهي الأودية السبعة التي قطعها الطير رمز مقامات السالكين وهي أودية الطلب والعشق
والمعرفة والاستغناء والتوحيد والخيرة والفقر والغناء ، وقد قطع الطار بنا هذه الأودية
غلاها رعبا وغلا في تصوير ما يلقى السالك من عقبات . ومن المؤكد أنه أفاد أساسا
كصوفي متفلسف من قصة المعراج ، كما أفاد غيره من الصوفية وخاصة عند ما تذكر تلك
الأصوات الخفية التي حاولت أن تستوقف النبي صلى الله عليه وسلم الذي رأى في
إخلاصه لرسالته (أن ليس لغير الله أن يستوقف حيث شاء ..) . وعندما نذكر ما رآه
من صور النار والجنة بعد تلك الوقفات الخطيرة لدى جبال مكة ثم سيناء ثم بيت لحم
بعد هيكلي موسى وصخرة يعقوب — تلك الوقفات التي أثرت مضمون المعارج الصوفية
في كل الدوائر . لهذا يقول الطار (إن غاية الطريق التي يسير اليها الصوفي تكاد تكون
خاية لا تدرك) (إنك تسير في الطريق مائة قرن ، ثم تجد نفسك عند الخطوة الأولى)

(لا علامة في الطارق . وإنما علامته الوحيدة أن لا علامة فيه) . وسواء كانت الغاية مما يدرك أولا بدرك فيجب على السالك أن يفكر فيها ويعمل لها . وإذا كان من المحال أن يواصل الظل الشمس فينبغي لدى الطارق أن يثق بالواصل السالك في هذا المحال . (من المحال أن يواصل الظل الشمس ، هـ . لكن ينبغي أن يفكر المرء دوماً في هذا المحال .. محال أن أنال صحتك فلهذا أصاحب غبار طريقك (١)) . وسنجد أن لهذا النص صدى في شعر جلال الدين الرومي القاتل :

قال ما تبتغيه يبدو محالاً قلت إن المحال من مأمولى (٢)

فإذا ساء لنا العطار عن الوسيلة التي يتحقق بها المحال لم يعدم الجواب . إنه العشق الكيمياء التي تيسر كل عسير (أعرف العشق ، واهم نفسك تصب بهذا الحو خلودك) ولا بد من السير في الطريق حتى الحو محو النفس ، لأنها القيد عند العطار والحجاب كما رأينا . يقول العطار (اقطع نفسك غير متردد من نفسك) اقطع كل قيد لتسير وتمضى (٣) .

(١) منطق الطير للعطار ١١٦١ (١٦٠ — ١٧٠) .

ملاحظة : لقد أثرت قصة الإسراء والمعراج تأثيرها الصوفي لدى الصوفية عامة في مختلف الدوائر السنية والسلفية وغيرها من الدوائر المنضلة وخاصة في اتجاهات مدرسة الحلاج التبرية والبعيدة حيث (انطاق البراق كالسهم فوق جبال مكة متجهاً إلى الشمال ثم وقف بهم عند سيناء حيث كلم الله موسى ثم وقف بهم في بيت لحم حيث ولد عيسى) . وحيث استوقفت النبي صلى الله عليه وسلم أصوات خفية (حاولت أن تستوقف النبي رأي في إخلاصه لرسالته أن ليس لغير الله أن يستوقف حيث شاء .. فلما بلغوا بيت المقدس صلى على أطلال هيكلي سليمان ، ومعه إبراهيم وموسى وعيسى . ثم أتى بالمعراج فارتكز على صخرة يعقوب وعليه سعد محمد سراعاً إلى السماوات .. حتى قاب قوسين أو أدنى .) اللهم هنا أننا نضع تساؤلاً مضموناً ههنا هذه التركيبة الجامعة لمواطن القداسة لدى سليمان وصخرة يعقوب وطور موسى وبيت لحم عند صخرة عيسى — هل هذه التركيبة كانت نبعا لفلسفة مدرسة الحلاج من وراء المعراج ومدارج (التي هي مدارج الطريق الصوفي) إلى نظريته وحدة العبادة ووحدة الأديان أ كاد أعتمد ذلك . (أنظر في قصة المعراج والإسراء سيره ابن هشام ٢٤٠ — ٢٤٧ ج ١ القاهرة وأنظر تهذيب السيرة ١١٩ — ١٢٣)

(٢) جلال الدين الرومي المثنوي (١ / ٥٩ / ٦٠)

(٣) الدكتور عزام : التصوف وفريد الدين العطار ٥٦ / ٥٧ .

فإذا أخذنا مثالا تطبيقيا من منطق الطير نجد العطار يؤكد أنه لا بد للسالك على أية حال من دليل (لأن من قطع الطريق بغير دليل تعرض للوقوع في الشرك ولو كان أسداً، وإن يسير الأعمى بغير قائد^(١)). لهذا جعل (٢) العطار الهدد أمير الطير مكانة الهدد من سليمان عليه السلام ومن عالم الغيب . فهو الدليل والمرشد في الأودية ، أو المتاهات . أما الوديان السبعة فهي (١) وادي الطالب ، وفيه يتجرد من كل متاع دنيوى (٢) وادي العشق وفيه تتحرق الروح لمواصلة أصاها ، (فالروح في عشقها كاسمكة ألقيت في البیداء) فهي تضطرب وتفرزع لتعود إلى الماء . (٣) وادي المعرفة وهو واد تسطع فيه الشمس فيرى كل على قدر بصره . ولما كان العشق طريق المعرفة ، فقد جعل العطار وادي العشق قبل وادي المعرفة . (٤) وادي الاستغناء ، وفيه نرى أن الحقائق الصغيرة إذا أدركت من حيث اتصالها بالحقبة الكبرى تجاوزت حدودها المعروفة وبدأت حقائق عظيمة هائلة ، فالأبحر السبعة مجرد حوض — والكواكب السبعة مجرد شرارة ، والجنات السبع مجرد جيفة ، والنيران السبع قطعة من ثلج . ولكن العجيب هنا في منطق الطير ان النملة هنا في قوة الفيل (٥) وادي التوحيد . وفي هذا الوادي نجد كل عدد يصير واحداً في واحد ، فتمم الوحدة والواحد هناك ليس مثل الواحد في العدد ، بل هو وواء العدد والحد (هناك لا يدرك أزل ولا أبد ، وإذا زال طرفا الدوام فالأشياء لم تكن ولن تكون ، فهي غير كائنة) . العطار هنا مبهم ، ولعله يعنى أن وحدة الله تتجلى ، فإذا هو غير محدود بابتداء ولا انتهاء ولا مكان ولا زمان (٦) وادي الخيرة والسالك هنا لا يدري ماذا يصنع ، فهو يذهل عن نفسه ولا يستطيع أن يتبع المرشد ولا أن يسير وحده . لا يستطيع أن يهب قلبه لهذا الجلال الذي لا قبل له به ولا أن يمسه عنه ، فهو في وادي الخيرة و وادي الخيرة لا حدود له . لا يعرف الحب ولا البغض ، وليس له روح ولا جسم ، ولا هو خير ولا هو شرير ، لا هو شيء ولا هو لا شيء . وهنا يزول كل تمايز يقدمه العطار للمدرسة الاشراقية في حكمة الاشراق — في الوقت الذي يؤكد فيه أن توحيدنا الذي نعرف وندين به ليس صحيحاً

كالتوحيد الذى تنعدم فيه كل حدود وخطوط التمايز : يقول العطار . (من أدرك التوحيد فقد العالم وفقد نفسه ، فإن يسأل أكاثن أنت أم لا ؟ أنت هنا أم لست هنا ؟ أظاهر أم باطن ؟ أفان أم باق أم فان باق معا ؟ أم لافان ولا باق ؟ فالجواب لا أدري بل لا أدري أننى لا أدري !!!) (١) (٧) وادى الفناء وهو الوادى الأخير الذى يسمى وادى العناء « حسب مصطلح السهر وردى بعد العطار » الذى يقول عنه إنه (وادى الذهول .. وادى الخرس .. وادى الصمت والصمم . هناك يموج البحر المحيط فأنى تبقى الصدور على البحر ، والعالمان نقوش ذلك البحر ، ومن فقد نفسه فى هذا البحر فقدها أبدا فى فناء وسلام) . فإذا دخل العارف العاشق البقاء فى الفناء أصبح جديدا ، وأصبح فى حقيقته الذى كانت ثم عادت إلى ما كانت مع تحطيم هذه الحواجز . كان وصار ، ومع محو كل تمايز . (هأنذا قد فنيت . قال كذلك منجيتك البقاء . حين ترى نفسك عدما أهبك وجوداً لا يتصور) (٢) . وحينئذ . هو (فارغ من عالم الوجود والعدم معا . أنا اليوم باق وراء هذا وذاك) . لقد صور العطار مذهبه كما قلنا فى صور شعرية غير دقيقة دقتها لدى الروى كما سنرى ، ولكنه كان من رواده الأوائل على أية حال . فإذا تقبّعنا مثاله فى منطق الطير نجد أن الطير عندما دخلت أودية الفناء صارت (كالظلال فى الشمس) وانتهت الظلال فى الشمس حسب تعبير العطار الرائع كما احترقت الفراشة فى النار . حسب مصطلح الحلاج وإن كان تعبير العطار أعمق وأروع ، فلما ذابت الظلال فى الشمس عادت واستقرت فى عمق البقاء ، (ولما مضت مئات آلاف من القرون — القرون التى لازمان لها ، أعيدت الطير الغائبة إلى أنفسها فى فنائها ، فلما — رجعت كلها إلى أنفسها بغير أنفسها رجعت إلى البقاء بعد الفناء) (٣) .

والعطار فى موقفه من الشريعة يبدو متأرجحا غير دقيق حين يؤكد أن الشريعة

(١ و ٢ و ٣) منطق الطير للعطار ١٦٥ / ١٦٧ / ١٦٨ — ١٧٠ وأنظر الدكتور عزام : التصوف وفريد الدين ١١٥ .

مظهر الحقيقة ، ثم يقول ولكنها ليست الحقيقة أو ليست كل الحقيقة كأنه يقول إن جانباً أو جانب من الحقيقة لم يتناولها الشرع ، ولكن كل ما جاء به الشرع من الحقيقة ويعود فيقول إن الحقيقة كالأب والشرعية كالقشر ، لأن في الحقيقة أشياء ليست موافقة لظاهر الشرعية ، والخاصة يقولون في أدعيتهم ما بعده العامة كفرا ، ولكن كل ما قالوه مقبول لا تساقه مع الحقيقة . من هنا ورغم أن العطار كان يمشى على الشوك — نجد أنه يؤكد كامتداد سليم لمدرسة الحلاج أن الشرائع لا قيمة لها بالنسبة للحقيقة ، ومن وصل إلى الباب جوهر الشرعية لا يهمة قشر الشرعية على الإطلاق^(١) . . ولكنه يعود متكلفاً السنية بشكل واضح مفتعل حين يرى أن الصوفي لا يعنى من التكليف إلا إذا غلب على عقله . فإذا ذكرنا مدى صلة أو تمسك العطار بالعقل أو حكمه على موازين العقل — أدر كنا مدى تناقضه وتعسفه وشططه . ولهذا نجد العطار كالحلاج في الواقع يتناول العقائد والعبادات تأويلاً روحياً . فالثواب والعقاب في الآخرة هو في القرب من الحبيب أو البعد عنه ، والروح المحفوظ هو القلب ، وقد تطور عن هذا لديه كامتداد للحلاج أن الأديان عنده واحد لأنها مظاهر حقيقة واحدة وهي (تحرق النفس الإنسانية لمعرفة خالقها) (فلا تنظر لغير الله لأن الكعبة والدير عندي سواء) . ورغم أن العطار لم يبلغ مبلغ جلال الدين الرومي فقد كان هو المقدمة الممتازة له في مدرسة ابن عربي . فإذا ذكرنا قول العطار عن الحلاج أنه (صَفَر في بحر الوجود صهيرا لا يليق ببني آدم) — كان لنا أن نقول إنه عاش صدى لهذا الصغير الحلاجي من نايه الحزين الذي ينوح شوقاً إلى أصله من الشجرة كما سيقول جلال الدين الرومي .

الفصل الثالث

نظرية الملامة - (٢٧٠ هـ - ٣٧٠ هـ)

أهل الملامة ظهوروا في النصف الثاني من القرن الثالث معاصرين للحلاج . نشأوا بنيسابور . كان مسلكهم صورة من صور الزهد لا التصوف كما يقول أستاذنا (١) الدكتور عفيفي ، لأن مسلكهم عملي من أوله إلى آخره ، وهو مجموعة من الآداب يقصد بها إلى مجاهدة النفس ورياضتها بمجاهدة ورياضة تؤديان بالسالك إلى إنكار الذات ، ومحو علائم الغرور الإنساني ، وإطفاء جذوة الرياء في القلب أكثر من تأديتهما إلى أحوال الجذب والمحو والفناء والاتصال والسكر والجمع وماشا كل ذلك من الأحوال التي تكلم فيها غيرهم من الصوفية ، ورسوموا الطريق لتحقيقها . رغم هذا ، ورغم أنهم يحاولون الرجوع بالتصوف إلى سيرته الأولى حسب فهمهم الخاطئ في الواقع ، فهم يعتبرون لونا من رد الفعل لاتجاه البدع طامي والحلاج ومدرسة الحلاج ، فالحلاج الذي باح بالسر ففصل على حد الشريعة لا بد له من رد فعل من نوع آخر غير ما رأيناه في التصوف السني الخالص وهو ما نراه لدى أهل الملام الذين يتخذون الوجه الآخر للتقية الشيعية التي لم يصطنعها الحلاج . ولما كان في اتجاه أهل الملام ألوان من السلبية القاتلة للنفس ، المحتقرة لها المزدريّة لكل ما تقدم في إعلانها وإسرارها ، وفي صور من التشاؤم العنيف — لما كان هذا كذلك ، فإن نظرية أهل الملام من النظريات الخارجة المنفصلة عن الدوائر الإسلامية الخالصة كما نعتقد ، وكما سنرى في عرضنا للمقارن . ومن هنا نرى أن أستاذنا الدكتور (٢)

(١) الدكتور أبو العلاء عفيفي : الملامية والصوفية وأهل الفتوة ص ٣ .

(٢) الدكتور أبو العلاء عفيفي الملامية (٢٤ / ٢٥ - ٢٩) وأنظر الغزالي أحياء علوم الدين .

ج ٣ / ١٦ - ٢٢ وأنظر واصف غالي :

Wacef Ghali, La Tradition Chevaleresque des Arabs. P8-22 Paris 1919.

الذي يؤكد أن أصول الفروسية الغربية أخذت عن الفروسية والفتوة العربية عن العرب في فلسطين ومصر خلال الحروب الصليبية وعن عرب الأندلس .

تقد تغالى بعض الشيء حين دافع عن إقبال الفتيان على التصوف بمعناه الملامى السلبى
القاتل لنزعات الحس ، واعتبر ذلك لونا من ألوان الفتوة . وصحيح أن فى قتل نوازع
الحس شجاعة كشجاعة المفتحر الذى يجهز على نفسه ، ولكنها ليست فتوة إيجابية بمعناها
العربى الإسلامى على أية حال .

إن أهل الملامية ليست لهم كتب مؤلفة ، وكل ما أثر عنهم رسالة أبى عبد الرحمن
السلمى التى كان فضل نشرها لأستاذنا الدكتور عفيفى^(١) . وليس لهم بعد ذلك إلا أشتات
من الأقوال المبعثرة فى تراجم الطوسى والكلاباذى والقشبرى والمسكى وأبى حفص
السهروردى ، والهجويرى ثم ابن عربى الذى كان أول من رفعهم إلى مقام الولاية
السامية^(٢) . أما الأشتات المبعثرة فى كتب الطبقات فلا تخرج عن تأثرها أو تشابهها مع
السلمى فى رسالته عنهم . ومع هذا فقد أكد الدكتور عفيفى فى دقة أن السلمى لم يصور
مذهب الملامية (بالصورة التى يرضيها الباحث المتعطش لمعرفة هذا المذهب ، وإن نجح
إلى حد ما فى تأليف طائفة من الأصول تبلغ نيفاً وأربعين أصلاً تكفى لتمييز أهل الملامية
عن غيرهم من رجال التصوف المعاصرين لهم ، كما تضع حداً فاصلاً بين تعاليم الملامية
الأولين ومذهب الملامية المتأخرين الذين نزلوا به هذا المذهب إلى أحط درجات الفساد
والتهور)^(٣) . ونحن نرى أن فى جنود تعاليم الملامية اتجاهات خاطئة أعانت على
التهور الذى هرع إليه المتأخرون من أهل الملامية فى أحط دركات الفساد ، خلاصة
مذهبهم (١) إعلاء مكانة النفس اللوامة ، ربطاً منهم وتحقيقاً وتطبيقاً منهم حسب فهمهم
للآية الكريمة (ولا أقسم بالنفس اللوامة^(٤)) . من هنا أكد الدكتور عفيفى أنه

(١) نص رسالة السلمى منشورة فى كتاب الدكتور عفيفى (الملامية) ص (٨٦ — ١٢٠) والأصل
المخطوط فى دار الكتب المصرية (١٧٨ مجاميع تصوف ولها نسخة ببرلين رقم (٣٢٨٨) .
ولها نسخة بالجامعة المصرية مصورة ٢٦٠٣٦ ونسخة بالمتحف البريطانى مخطوطة رقم (٧٥٥٥)
(٢) ابن عربى : الفتوحات المكية > ٢ / ٢١ ، ج ٣ / ٤٤ — ٤٦ .
(٣) الدكتور أ. بر العلاء عفيفى : الملامية ص ٦ .
(٤) آية ٢ من سورة القيامة ٧٥ .

ليس ببعيد أن يكون اسم الملامتية متصلاً ببعض آيات القرآن . وتؤكد هذا قول القصار الملامتى إن الملامة (ترك التزين للخلاق بحال ، وترك طلب رضاهم في نوع من الأخلاق والأحوال ، وإلا يأخذك في الله لومة لائم^(١)) . وفي موقف أهل الملامة تناقض كما سنرى (٢) المراد باللوم لوم الملامى نفسه ، ولوم الناس إياه على مظهر ما يعمل مع الفصل بين الظاهر والباطن ، فالباطن ملوم من الملامتى ومزدرى هو وصاحبه في نفسه ازدراء متصلاً ، والظاهر ملوم من الناس لخالفته كل ماتعارف عليه الدين والتقليد . ولا شك لدينا في أن الفصل بين الظاهر والباطن هو الخلاف الأساسى بين المنهج الإسلامى السليم وأى منهج آخر من مناهج الفلسفات الصوفية وغير الصوفية . وحسبه أنه حد النفاق . مكان كل انهيار وضياع كل القيم الدينية والأخلاقية والاجتماعية (٣) . الملامتى مطالب بالأظهار عبادة وورعه وزهده أو علمه أو حاله ، وهو لا يتكلم في الإخلاص قدر ما يتكلم في الرياء ، ولا يتكلم في فضائل النفس قدر ما يتكلم في عيوبها . ونرى أن في موقفهم تناقضاً غريباً ، فهم لا يتكلمون في الإخلاص قدر ما يتكلمون في الرياء مع أن موقفهم من الفصل بين الظاهر والباطن هو الرياء ذاته ، وإن لبس نظرة صوفية جديدة باسم الملامة^(٢) . أمر آخر يسهم بالتناقض الواضح فهم يقولون على لسان فذهب النظرية إن الملامة (ترك التزين للخلاق بحال وترك طلب رضاهم) ، ثم يأتى بعد ذلك (وإلا يأخذك في الله لومة لائم) ، والفقرة الثانية تهدم الأولى التى هى حقيقة المذهب ، فترك التزين للناس وترك طلب رضاهم تدعونا إلى التساؤل عما يقصد أهل الملامة متقدمين ومتأخرين عما فعلوه ليؤكدوا أنهم لا يخشون في الحق لومة لائم . مانوع عدم خشيتهم في إظهار الحق وهم يخالفونه في ذلك الحجاب الذى يضعونه بين الظاهر والباطن ؟ وما الإيجابية التى دعوا إليها ، وما أنباؤها ، وهم هاربون

(١) السلمى : طبقات الصوفية ١٢٣ — ١٢٩ القاهرة ١٩٥٣ وأنظر الرسالة القشيرية ٢٤ .
(٢) يغالط أهل الملامة في وصف الرياء بأنه إظهار غير الحقيقة وليس إظهار غير ما يبطنه الانسان والمعنى واحد لأن الحقيقة هى استواء الظاهر والباطن أو تحقق الباطن في الظاهر على وجه أدق . (أنظر ص ١٠٠ من رسالة أهل الملامة)

كل الهرب إلى باطنهم الذي يلومون فيه أنفسهم على التقصير واتصاله ، وإيمانهم بأن الشر هو العالم وأن العالم شر لاخير فيه ، وإيغالهم في التزامهم للحزن والسكد والتشاؤم ، حتى قال أبو بكر الواسطي ت ٣٢٠ هـ عند ما سئل عن مذهب أبي عثمان الخيري ت ٢٩٨ هـ المطور الأول المذهب الملامي (١) أنه مذهب مجوسي (١) ؟ وإذا كان محيي الدين بن عربي لم يأخذ بأرائهم بمعنى أنه لم يقلدهم في مذهبهم فإنه قال إن مقامهم مقامنا ومقامهم كال الطريق . وهو يضعهم في أعلى درجات الواصلين ملتصقاً سبباً آخر غير ما نعرف لاحتجابهم عن الخلق وظهورهم فيهم بما ينطلق الناس بلومهم وتقريعهم . ذلك لأنهم كما يقول ابن عربي (لو ظهرت مكانتهم من الله للناس لآخذوهم آلهة ، فلما احتجبوا عن العادة بالعادة انطلق عليهم في العادة ما ينطق على العامة من الملام فيما يظهر عنهم ما يوجب (٢) ذلك) . ولا شك من تهافت رأى ابن عربي لأنه يتكلم عن شيء غير ملحوظ أو مشاهد فهو في علم الله يحكم على ما نراه بما لا يمكن أن نراه ولا ندركه ، ثم هو يفرض فرضاً غير متحقق ليؤكد حكماً موضوعه واضح مشاهد . فإذا رجعنا قليلاً إلى الحلاج وجدناه يشيد بفتوته وفتوة إبليس وفرعون إن صحت صفة الفتوة عند هؤلاء وهي لم تصح ، كما لم تصح لدى أهل الملام ، وخاصة عندما تطور المذهب إلى طريق الانحدار والفساد بعد الفصل الكامل بين الظاهر والباطن . نقول إن فتوة الحلاج التي يزعمها مع إبليس وفرعون نرى نموذجها لدى أهل الملام في الأصل المذهبي الممسك بخناق النفس القاتل لنوازعها ، والمتشائم تشاؤماً مطلقاً . وإذا كان الحلاج لم يؤمن بالتقية الشيعية وبأح بالسر كما يقول الصوفية فقتل ، فقد آمن الملامية بنموذج التقية الشيعية في صورة أخرى هي البعد والترك للترين ناخق ، والبعد والترك لطلب رضاهم ، لا التقية في صورتها الشيعية التي تستر وتندرع بالصبر والمداراة لأولى الأمر حرصاً على رسالة الدين وحفاظاً للنفس المستقبل

(١) الفشيري / الرسالة الفشيرية ٣٢ ويرويه السكلابادي على لسان أبي بكر القحطى والموضوع واحد : التعرف ص ٧٠ وأنظر الدكتور عفيفي هامش ص ٤٢ الملامية .
(٢) ابن عربي : الفتوحات المكية ج ٣ / ٤٦ و ٢١ / ٢١ .

المنتظر^(١) . ومن هنا نجد خطأ زميلنا الأخ الدكتور كامل الشيبى^(٢) الذى قرر أن للملامتية متأثرون بالشيعة فى تشاؤمهم وأحزانهم رغم أنهم لم يقولوا برجعة أو عصمة أو اتحاد أو حلول . فالواقع أن الحزن الشيعى له سبب غير حزن أهل الملام لأن الحزن الشيعى يستمد أساسه من مأساة أهل البيت لدى الأئمة على والحمين وزيد ويحى وغيرهم رضى الله عنهم . أما حزن أهل الملام فيستمد وقوده من عنف لوم النفس أو ازدراءها واتصال مراقبتها فى اليقظة والنوم . أما ربط التشاؤم بهذا الحزن هنا وهناك خطأ آخر وقع فيه (الشيبى^(٣)) . فإن الحزن الشيعى كانت فيه إيجابية متفائلة تتخذ من التقية درعاً وسلاحاً على أمل الانتظار ولو لدى المهدي المنتظر . ولكن الحزن للملامى متشائم مغلق وقد يكون أعنف وأعمق ولكنه حزن مظلم قاتل متشائم غاية التشاؤم ، فإذا كانت هناك نقطة التقاء بين أهل الملامة والشيعة فربما كانت فى مفهوم التقية رغم اختلاف المفهوم بين أهل الملام والشيعة فيها^(٤) .

فإذا عدنا الى السامى فإننا نجده أوضح من ابن عربى المتحمس المدافع بغير دليل معقول . السامى^(٥) يعتقد (ان الله زين بواطنهم بالقرب والاتصال به فلم يكن للافتراق إليها سبيل) (وقد غار الحق عليهم لئلا يعرف الخلق أحوالهم فأظهر للاخلاق من صفاتهم الظاهرة التى تدل على معنى الافتراق لئلا يسلم لهم حالهم معه تعالى ، وجعل من اسنى

(١) القشيري : باب الفتوة / ١٠٥ من رسالته وأنظر أيضا المجلس : بحار الأنوار ج ١٧ / ٨٦ — ٨٧ ، والكافي للسكيني ص ٤٠٠ .

(٢) و (٣) كامل الشيبى : الصلة بين التصوف والتشيع — رسالة للماجستير فى الفلسفة الإسلامية بإشراف الدكتور أبو العلاء عفيفى — مكتبة كلية الآداب الإسكندرية مخطوطة ورقة ٢٣٦ وقد نشره أخيراً .

(٤) أخطأ الأستاذ (فيليب حتى) أيضاً فى تاريخ العرب ج ٢ / ٥٢٩ حين اعتبر الحوارج من الآخذين بالتقية الشيعية والخطأ واضح كبير من المؤلف لأن — الحوارج كانوا سافرين فى خروجهم أشد السفور لالتقية نبيهم .

(٥) نص رسالة السامى عن الملامتية ص ٨٧ من كتاب الدكتور عفيفى .

أحوالهم ألا يؤثر باطنهم في ظاهرهم لئلا يفتتن بهم الناس . .) ولا شك أن السلمي في وضوحه يؤمن بالفصل بين الظاهر والباطن بالمعنى الملامى ، كما يؤمن بأنه لا ضرر من خلاف الظاهر مع الباطن أو عدم اتساقه معه ، وذلك ولا شك يناقض الأصول السينية في التصوف والأصول عامة أما توكيده أن الله غار عليهم لئلا يعرف الخلق أحوالهم معه ، فهذا نوع من الشطط الصوفي الذى أنكره الصوفية أنفسهم وعلى رأسهم الجنيد والغزالي فيما سبق أن فصلنا فيه في مكانه . وأما توكيد السلمي عدم تحقق باطنهم أو ظهوره في ظاهرهم لئلا يفتتن الناس بهم فهو ما فسرته ابن عربى بقوله إن الله لو أظهر ما فى بواطنهم لآخذهم الناس آلهة ، وفي هذا وذلك غاية الشطط والشطح .

فإذا تركنا السلمي وعدنا إلى شيوخ أهل الملامه نجد أبا حفص النيسابورى شيخ الملامية في خراسان ت ٢٧٠ هـ على سبيل المثال يقول عن أهل الملام إنهم (قوم قاموا مع الله على حفظ أوقانهم ومراعاة أسرارهم فلاموا أنفسهم على جميع ما أظهروا من أنواع القرب والعبادات ، وأظهروا للخلق قبائح ما هم فيه وكنتموا عنهم محاسنهم ، فلامهم الخلق على ظواهرهم ، ولاموا أنفسهم على ما يعرفونه من بواطنهم فأكرمهم الله بكشف الأسرار والاطلاع على أنواع الغيوب وتصحيح الفراسة في الخلق وإظهار الكرامات عليهم ، فأخفوا ما كان من الله تعالى إليهم بإظهار ما كان منهم في بدء الأمر من ملامة النفس ومخالفتها والإظهار للخلق ما يوحشهم ليتنافى الخلق عنهم ويسلم لهم حالهم مع الله ^(١)) . وما ذكره أبو حفص النيسابورى لا يزيد عما رواه عنهم السلمي سوى أن أباحفص يوضح من الأسرار الاطلاع على أنواع الغيوب تلك الأسرار التى لو ظهرت في عالم الظاهر لاعتبرهم الناس آلهة كما يقول ابن عربى ، أو خوفاً من أن يفتتن بهم الناس كما يقول السلمي أو ليسلم حالهم مع الله كما يقول أبو حفص النيسابورى على التقاء سواء بين ابن عربى والسلمي وأبى حفص فإذا قارنا بين استعمال

(١) السلمي : طبقات الصوفية . ١١٥ وما بعدها وتاريخ بغداد ج ١٢ / ٢٢٠ - ٢٢٢ ، واللام الطوسى ١٠٨ ، ١٨٨ وطبقات الشعرائى ج ١ / ٧٠ وأنظر رسالة السلمي عن الملامية ٨٨ / ٨٩ .

لفظ الملامية عند السلمي وابن عربي نجد واضحا أن السلمي (١) يعتقد أن غير الملامية يتم ظاهره عن باطنه وتظهر عليه كتمان أسرارهم كما فعل الخلاج لما لم يجد حرجا في إظهار دعواه، بينما الملامية يحرص على كتمان أسرارهم فيما بينه وبين ربه، ولهذا فلا دعوى له . ونجد في مقارنة السلمي سداجة واضحة فهو لا يفرق بين الملامية وغير الملامية الأمن ناحية البوح وعدم البوح ، والمضمون واحد في رأيهم فالخلاج باح بما أحس وشاهد ، وأهل الملامية أحسوا وكشفوا الأسرار ولسكنهم لم يبوحوا . هنا تشابه المضمون واختلاف التعبير . باح الخلاج وكنتم أهل الملام . فما وجه الرعونة ؟ هل هي البوح فقط أم هي إعلان الحلول أو الاقتراب من الحلول ؟ إن السلمي يؤكد أنهم لم يقولوا بالحلول ؟ فهل كنتموا ذلك ولم يبوحوا به حفاظا منهم على الأسرار، ليؤكدوا أن من الرعونة البوح كما باح الخلاج الذي يؤمنون بما قال في باطنهم ولسكنهم في ظاهرهم لا يبوحون بما في ذلك الباطن ؟ أن السلمي في الواقع متناقض وغير دقيق في هذا المجال من المقارنة : ثم ما مكان الغزالي وأرباب التصوف السني قبل الغزالي من روى عنهم السلمي كالجنيد والحاسبي ؟ ما مكان أمثال هؤلاء في باطنهم وظاهرهم ، وباطنهم وظاهرهم على سواء مع اختلاف المنهج والاتجاه بالنسبة للخلاج ومدرسته ممن ينم معه ظاهرهم عن باطنهم ؟

هذا عن السلمي في مقارنته بين الملامية وغير الملامية من المتصوفة . أما رأى ابن عربي (٢) فهو لإيمانه بوحدة الوجود ووحدة الأديان يميل إلى التعميم فيطاق أهل الملام على العارفين في كل زمان ومكان قبل وبعد ظهور هذا الاسم وتلك الصفة . فهو كما يرى (اسم لصنف من أهل الله يعيشون في كل زمان ومكان ، وليس مواطنهم خراسان أو نيسابور ، ولا شيخهم حمدون القصار ، ولا أبو حفص اليسابوري ولا أبو عثمان الحيري ، فإن منهم الخراز والبسطامي والجيلاني) وليس هذا فقط عند ابن عربي ، بل يعد نفسه منهم ، وليس هذا فقط بل إن النبي (صلى الله عليه وسلم) في نفس المقام لأنه مقام

(١) السلمي : رسالته من الملامية المخطوط ورقة ٢٣٩ المطبوع المنشور ص ٨٨ / ٨٩ .

(٢) ابن عربي : الفتوحات المكية ج ٢ / ٢١ ، ج ٣ / ٤٤ .

(دنا فتدلى فكان قاب قوسين أو أدنى^(١)) ولا شك أن في تعميم ابن عربي نظرا غير دقيق وغير سليم لاختلاف النظريين الصوفية وبعضهم البعض من جهة ولاستناد ابن عربي في رأيه على مذهبه هو في وحدة الوجود الذي يدخل فيه حتى من سبقه من الصوفية على الإطلاق فإذا نظرنا إلى موضوع المقارنة عن ابن عربي وهم أهل الملام فالمعروف أنهم لم يتكلموا عن الحلول أو الاتحاد أو شيء يقترب من وحدة الوجود ، ومع ذلك فإن ابن عربي يعزلهم حتى عن مخطط مذهبهم الأساسي في مراقبة النفس واتصال لومها ومحاسبتها^(٢) ، وفي هذا ما فيه من التناقض .

إن جوهر نظرية الملامة يتضح في مبدئهم القائل بأنه لا يستحق اسم الفتوة وهي روح تعاليمهم إلا (من كان فيه اعتذار آدم ، وصالح أو صلابه نوح ، ووفاء إبراهيم ، وصدق اسماعيل وإخلاص موسى ، وصبر أيوب ، وبكاء داود ، وسخاء محمد (صلى الله عليه وسلم) ورأفة أبي بكر وحمية عمر ، وحياء عثمان ، وعلم علي ، ثم هو مع هذا كله يزدري نفسه ويحتقر ما هو فيه إنه شيء ولا أنه حال مرضي) . والسؤال الذي نسأله هنا : لماذا يعود الملامتي بعد محاولة جمعه هذه الصفات الكريمة العزيزة كلها أو بعضها أو شيء منها ؟ لماذا يعود الملامتي فيزدري نفسه ويحتقر ما هو فيه ، وقد كان من الواجب عليه أن يحترمها من أجل تشبهه باحلاق الله في هؤلاء على الأقل ؟ هل يقصد المذهب الملامتي أن أي أحد من رجاله مهما بلغ من السعي في جمع شيء من هذه الصفات فسيعود بالفشل ؛ وأن هذا يدعو إلى ازدراء نفسه ليأسه من الحصول على شيء من صفات الكمال لدى هؤلاء ؟ أم يقصد المذهب كبح جماح الغرور أو الزهو النفسي لتمضي في طريق الكمال ؟ إن كان يقصد اليأس ، وبالتالي يتعمد ازدراء أعمال النفس مهما عظمت أو اكتملت ، فهي دعوة قاتلة منحرفة عن المنهج الإسلامي المتفائل

(١) الآية رقم ٨ من سورة النجم (٥٣) .

(٢) ابن عربي الفترحات ج ٣ / ٤٥ وأنظر الدكتور عفيفي (الملامية) .

الداعى إلى التخلق بأخلاق الله ، المثنى على قوى الخير فى النفس والعالم ، الواثق من هذه القوى وتحريكها فى إيجابية عمران النفس بالإيمان والحياة بالعمل الصالح . وإن كان يقصد مجرد كبج جماح غرور النفس اوزهوها ، فهذا أمر جميل حقا ، ولكن لا يجب ازدراء النفس واتصال هذا الازدراء ، ولا يجب التشاؤم المتصل ، اودعاء أن العالم شر لاخير فيه . من هنا نجد أن مخطط المذهب يدعو إلى التراجع فى الواقع فى سلمية قاتلة للنفس وللحياة ، كما يدعو إلى انحراف بالمنهج المتقدم إلى الوراء . ومن هنا نوافق أستاذنا الدكتور أبو العلا^(١) عفيفى على نسبة اسم الفتوة على الإطلاق لا إلى أهل الملام ولا إلى الخلاج الذى يقول عنه (إن الفتوة واضحة حقا عند الخلاج ولكنها أوضح عند الملامتية) إلا اذا وصفنا المنتحر بالفتوة . والواقع كما نراه أن الخلاج وأهل الملام دعوا إلى الانتحار مع اختلاف الاتجاه . الخلاج انتحر حين قدم رقبتة راضيا لسيف الشريعة — وأهل الملام انتحروا ودعوا إلى الانتحار حين دعوا إلى قتل النفس بازدرائها وحين دعوا إلى التشاؤم المطلق والإيمان بأن العالم شر لاخير فيه على الإطلاق .

فإذا عدنا إلى أصول المذهب الملامى قبل ظهور رجاله المعروفين فاننا نجد بذورا قديمة نمت وترعرعت فى أرض الزهد الإسلامى منذ منتصف القرن الثانى الهجرى . وقد حدد هذه الفكرة فى دقة الأستاذ الدكتور عفيفى^(٢) حين ذكر أن حركة الفتوة أثر مبدئيا مباشرا لدى أهل الملام . يأتى بعد ذلك دور إبراهيم أدهم ت ١٦٠ هـ ومدرسته فى المبالغة فى الزهد والخوف واعتبار التصوف والزهد أمرا باطنيا خالصا لاتهم المظاهر الخارجية ولا تؤثر فيه محاربة الطقوس والأشكال الدينية والتقاليد التى عظم أهل الشام أمرها ، ولم يعظم أهل خراسان أو فارس أو العراق أمرها أو بعض أمرها كما نعتقد . ثم توسيع وتعميق فكرة المراقبة النفسية لدى المحاسبى الصوفى السنى (ت ٢٤٣ هـ)

(١) الدكتور أبو العلا عفيفى الملامتية والفترة ٢٧ — ٢٩ وأنظر ماسينيون :

Massignon Recueil d's Textes Médits P69.

(٢) الدكتور أبو العلا ٣٠ — ٣٤ — ٤٧ .

لابغال فيها لدى أهل الملام ، ثم السكند الذي أحله إبراهيم من أدهم محل الحزن ،
 واخلله التي أصبح معناها رضا الله المتصل عن الصوفي دون اعتبار للمظهر الشكلى للعبادات
 والاسراف في فهم معنى التوكل إلى درجة انكار التكسب لدى شقيق البلخي ١٩٤ هـ
 ومحمد بن الفضل البلخي الصوفي السلفي ت ٣١٩ هـ (١) — فاذا أردنا معرفة أشهر أهل
 الملام الذين قعدوا المذهب من بدايته الحقيقية في منتصف القرن الثالث حتى نهايات القرن
 الرابع فإننا نجدهم على وجه التصنيف الاجمالي طبقات ثلاثا : الأولى : يمثلها أبو حفص
 نيسابوري ت ٢٧٠ هـ ، وحمدون القصار ت ٢٧١ هـ ، وأبو عثمان الخيري ت ٢٨٩ هـ
 والخيري أشهر الطبقة الأولى . الثانية : ويمثلها أتباع أبي حفص والقصار والخيري وأشهرهم
 محفوظ النيسابوري ت ٣٠٣ هـ ، وأبو الحسين الوراق ت ٣٢٠ هـ ، ومحفوظ النيسابوري
 متطرف في اتهام النفس في الموافقات والخالفات (٢) بينما الوراق يمثل صورته فذة للتصوف
 السني الذي يرى الخلاص في استواء الموقف بين الباطن والظاهر ولهذا أفردناه جانبا
 خاصا في التصوف السني رغم أنه من أهل الملام (٣) . الثالثة : أما الطبقة الثالثة والأخيرة
 فقد عاشت مع القرن الرابع الهجري بعد أن تجاوز المذهب نيسابور إلى مكة وبغداد
 لدى أبي عمر الزجاجي ت ٣٤٨ هـ ، وأبي الحسين بن بندار ٣٥٠ هـ ، وأبي الحسن بن
 سهل البوشنجي ت ٣٤٨ هـ ، وأبي يعقوب النهرجوري ت ٣٣٠ هـ ، ولكن أشهرهم محمد بن
 أحمد الفراء ٣٧٠ هـ الذي أكمل التطور الملامي في تعمد الخالفة وجاب الازدراء لاللوم
 فقط من الناس .

(١) ذكر الدكتور أبو العلا عفيفي تاريخ وفاة البلخي محمد بن البلخي على أنه ٢٤٣ هـ — و الصحيح
 أنه ٣١٩ هـ هو قد كشفنا الغطاء عن هذا المتصوف السلفي في مكانه من كتابنا (أنظر طبقات السلمي
 ٢٠٨ / ٢١٢ / ٢١٦ . وأنظر طبقات الشعرائي ج ١ / ١٠٦ ، والرمالة القشيرية ص ٢١ وصفة الصفوة
 ج ٣ / ١٣٨ . والطوسي في اللمع ص ٥٨ .

(٢) طبقات السلمي ٢٩٩ — ٣٠١ القاهرة ١٩٥٣ المخطوط و ٦١ ب .

(٣) السلمي الطبقات ٣٠٠ — ٣٠١ هـ المخطوط و ٦١ ب ، ٦٨ أ وأنظر عن الوراق لابن الأثير

البداية والنهاية ج ١١ / ١٦٧ وطبقات الشعرائي ج ١ / ١٢ — وابن الجوزي المنتظم ج ٢ / ٢٤٠ — .

فإذا ألقينا الأضواء على هذه الطبقات الثلاث لتتعرف على خط التطور تجد لدينا أبا حفص النيسابوري (ت ٢٧٠ هـ) أشهر رجال الطبقة الأولى . من كورد آباد على باب نيسابور في الطريق إلى بخارى . ذكر أبو نعيم (١) أن أستاذه كان عبید الله الأباوردي وذكر الشعراني (٢) من شيوخه عبد الله المهدي وهو نفس الأباوردي ؛ وروى الخطيب البغدادي (٣) أن أبا حفص لما رحل إلى بغداد (اجتمع إليه من كان بها من مشايخ الصوفية وعظموه وعرفوا له قدره ومجده .) ولما سكن أشهر رجال الملامة على الإطلاق هو حمدون القصار (أبو صالح حمدون بن أحمد بن عماره المعروف بالقصارت ٢٧١ هـ معاصر لأبي حفص ، والقصار كان أحد علماء الفقه على مذهب الثوري ، وأشهر أساتذته سالم البارونسي من كبار مشايخ خراسان وأبو تراب النخشي (٢٤٥ هـ) والقصار هو المؤسس الحقيقي لمذهب الملامة ونظرية الملامة فالسلمي (٤) يصفه بأنه « شيخ الملامة بنيسابور ومنه انتشر مذهب الملامة » . وخلاصة رأي القصار وأبي حفص في المذهب أن زهد الباطن هو الزهد الصحيح لازهد الظاهر ، والجديد في الطبقة الأولى من المذهب أبو عثمان الخيري ت ٢٩٨ هـ أحد أتباع أبي حفص وزوج ابنته ، وقد قعد الخيري روح التشاؤم الملامي في أن العالم شر لا خير فيه ، وهو في هذا يتفق مع القصار في اتجاهه ، ويوجب لهذا الحزن والسكمد ورؤية التقصير في جميع فعالة وازدراء النفس في كل ما تقصده واتهامها بالتقصير .

وقد كان الخيري أكثر شيوخ الملامة أتباعا وأنصارا ومريدين وأبعدهم أثرا خارج نيسابور وداخلها — كما كان سبباً أيضاً في حملة أبي بكر الواسطي ت ٣٢٠ هـ (كما ذكرنا) حين وصف المذهب بالجوسية وقصة ذلك (٥) أنه لما دخل الواسطي نيسابور سأل أصحاب

(١) أبو نعيم حلبة الأولياء ج ١٠ / ٢٢٩ — .

(٢) طبقات الشعراني ج ١ / ٧٠ — .

(٣) البغدادي : تاريخ بغداد ج ١٢ / ٢٢١ .

(٤) السلمي : الطبقات ١٢٣ — ١٢٩ .

(٥) القشيري / ٣٢ — .

أبي عثمان بماذا كان يأمركم شيخكم فقالوا كان يأمرنا بالطاعات ورؤية التقصير فيها فقال
أمركم بالجوسية المحضة . هلا أمركم بالغيبة عنها برؤية منشئها ومجريها) . ويظهر من اتجاه
الحيرى أمران (١) (١) وضعه لمذهب العبودية سعياً وراء تأكيد الفتوة وذلك بالتضحية
بالنفس ، فالفتى الذى اتخذ التضحية بالنفس وإيثار الغير عليها مثاله الأعلى هو الملامتى
المستكمل كل صفات العبودية (٢) تقعيده لمذهب التشاؤم المفضى إلى السكمد المتصل
بذلك الاتجاه الذى أثار عليه الواسطى وغيره ، وليس من المستبعد كما يقول الدكتور (٢)
عفيفى أن يكون مصدر هذا الاتجاه هو الينبوع الهندى الزارادشتى الذى لا يشع فى
طريقه أى تفاؤل أو أمل فى التفاؤل .

فإذا انتقلنا إلى الطبقة الثانية : فالجديد فيها أنه بينما يتجه محفوظ النيسابورى إلى
الأسراف فى اتهام النفس فى المواقفات قبل المخالفات نجد الوراق يتجه اتجاه سنيا سليماً
ينفصل به عن الاتجاه الملامتى ويستقيم بذلك مع المنهج الإسلامى كما ذكرنا فى باب
التصوف السنى .

فإذا انتقلنا إلى الطبقة الثالثة بعد أن تجاوز المذهب الأمصار الإسلامية فإننا نجد تطور
الفكرة الأساسية فى الحرب المتصلة التى لا هوادة فيها ضد النفس ورعونتها ووبائها
والعمل على كتمان حسنها — هذه الفكرة الأساسية قد توسعت فى تطورها حتى جاء
الفراءت ٣٧٠ هـ ومن تبعه فتعمد والمخالفة والظهور فى الناس بالمظاهر التى تستوجب
السخط لا اللوم فقط ، وأصبح الشطط والإيغال فى سخط الناس وجلب ازدرائهم عمداً
كتنمية لمخطط المذهب هو التيار الشامل حتى انحدر الاتجاه انحداراً تاماً فى هوى
الإباحية .

(١) حلية الأولياء ج ١٠ / ٢٤٤ .

(٢) الدكتور عفيفى : الملامتية ٤٤ حاشية : ذكرنا أن الحكيم الترمذى قد هاجم هذا الأصل الملامى
من وجهة نظره فى حديثنا عنه لدى مدرسة الحلاج .

أما جيد الدكتور عفيفي فواضح في تحليله لأصول المذهب من الناحية العملية والنظرية . وقد أكد في تحليله أن أساس المذهب عملي ، وأنه من السهل أن نستخلص هذا الأساس أكثر مما نستخلص الأساس النظري الذي تستند إليه هذه الآداب والقواعد ، وإن نجدها في الكلام عن النفس والقلب والسر وحال الترقى الصوفي . ولكن ما الأساس النظري الذي يستند إليه الأساس العملي ؟ لا أساس إلا التشاؤم وهو القاعدة التي انبنى عليها المذهب في إذلال النفس وتذليلها وتحجيرها وحرمانها من كل ما ينسب إليها من علم أو عمل أو حال أو عبادة ، وليس هذا فقط بل ونسبة الشر لها كمصدر ثابت . وكما أنكر أهل الملامة على النفس عدم الزهو أو الشعور بالثقة في تحقيق أى عمل أو اكتمال تنفيذ أى أمل ، فقد غالوا في إنكارهم على النفس أى شعور بالفرح حتى بالطاعة والافتداء الحسن ، وعدوا ذلك من الشرك الخفى . بل أن أبا حفص وهو من الطبقة الأولى الذين أسسوا المذهب وقعدوه أقر البكاء ودوامه واتصاله . وجاء الحيرى بعده مباشرة فتشدد أكثر من أستاذه أبى حفص ، فرأى أن بكاء الأسف يذهب بالأسف ، وأكد في تفلسفه أن بكاء الأسف يذهب بالأسف ، لأنه بمثابة السوى والعزاء (لأن التسلى عن الأسف بالبكاء يقطع مداومة الأسف ، ومداومه الأسف (١) واجبة) . ولا شك أن الغزالي كان موفقا كل التوفيق حين أزال كل هذا التشاؤم الملامتى وأحل محله السعادة الروحية التي يتذوقها الصوفى حال قربه من الله وأنسه به عندما يدرك في عباداته ومجاهداته معنى الربوبية ، ويعرف معنى وحقيقة التوحيد ، وهى السعادة التي يرى الغزالي أنها وليدة هذه المعرفة (٢) .

فإذا وقفنا مع صلب المذهب في إذلال النفس وجدنا مدى انحرافه عن المنهج الإسلامى

(١) السامى : نص رسالة الملامتية ٩٧ — ٩٨

(٢) الغزالي . أحياء علوم الدين ج٣ / ١٩ وما بعدها .

فقد ذهبت النظرة الملامية^(١) إلى معارضة النفس في إصرار وعناد : في الإعلان عن سيئاتها ، وإخفاء حسناتها استجلابا لإيذاء الناس وإزدرائهم وسخطهم وليس لومهم فقط . فإذا أقبلت النفس على الناس عمل أهل اللام على تفجير الناس منهم سعيا لسلامة حالهم مع الله ، وإذا استحسنّت النفس فعلا عمدوا إلى إذلالها ومنعها مما تسكن إليه ، وإذا رأت القبيح من أفعال عمدوا إلى إذلالها ومنعها مما تسكن إليه ، وإذا رأت القبيح من أفعال الغير عمدوا إلى تحسينه ، حتى أنهم تعمدوا الجلوس إلى من يحقرهم والنفور ممن يكرمهم ، والسؤال لمن يمنهم واليهم عن يرضيهم . فهل هذه فتوة ؟ وهل هذا اقتداء واتباع للمنهج الإسلامي ؟ أمر آخر هو هذه النظرة الجبرية المتطرفة التي تزعم أن الطاعة مرض إذا افهمت على أنها وليدة اختيار ، وأن نسبة الطاعات إلى العبد نوع من الشرك الخفي ، لأنها عندهم بمثابة الاعتراف بوجود إرادة ما للإنسان ، وليست للإنسان أية إرادة إطلاقا في رأيهم . فهم عند أنفسهم وفي رأيهم بالنسبة لغيرهم لا حركة ولا سكون ولا اختيار إلا بفعل الله (وفي الحقيقة الحرك والمسكن والمختار هو الله^(٢)) . وفي هذه الجبرية قضاء على كل مسئولية إخالقية ودينية واجتماعية ولاشك ، وفيها سلب قاتل لوجود النفس وإرادتها وعملها ورسمها بكل قبيح وانكار كل فكرة تخطر لها حتى فكرة حب الله أو السعي نحوه ، ووصل كل شيء يحى عن النفس بكل شر وكل إثم وكل رياء . . وفي هذا وذاك انحراف عن المنهج الإسلامي .

فإذا كان لنا أخيرا أن نبحث عن مسكان فتوتهم المزعومة تلمسناها في أنهم أظهروا أو حاولوا إظهار إخلاصهم لله تحت غطاء من الحرية الدينية المصطنعة والفصل بين الظاهر والباطن ، وتلمسناها في أنهم كانوا يهرعون إلى كل ما يثير الازدراء والاحتقار لمسلكتهم ، وما يجر عليهم مذمة الناس لهم ، ولا يثير نظرة حمد لسلوكهم أو فعلهم في اجتماعهم أو

(١) الدكتور عفيفي ص ٥٨ والنص الملامى ١٠٣ — ١٠٤ من الكتاب .

(٢) الدكتور عفيفي ص ٦٠ — ١٠٣ — ١٠٥ .

افتراقهم مع الناس ، وفي أنفسهم فيما بينهم وبين أنفسهم (١) . فإذا كانوا يفلسفون فتوتهم على أساس الازدراء فيفلسفون فكرة ازدراء الاحتقار ، فقد يكون هذا من الفتوة في ذاتها ولكن ما قيمة الفتوة في ذاتها ، وهم لا يقصدون الفلسفة في ذاتها والفلسف في ذاته ؟ إن لهم منهجا موضوعيا أساسا التشاؤم ، مخططه الفكر المنصل والحزن اليأس العنيف في يأسه ، القاضى على كل شعاع من أمل في خيبة النفس واراقتها واختيارها وتمييزها . فإذا أكدنا مع المنهج الإسلامى أن الفتوة الصحيحة هي إستقامة الباطن والظاهر كما يقول الغزالي أو أستواء السر والعلن كما يقول أيضا — كان لنا أن نحكم بأن اتجاه نظرة الملامة في روحه ومنهجه غير إسلامى ، ولهذا أدخلناها ضمن الدوائر المنفصلة عن المنهج الإسلامى .

(١) جولد زيهر : العقيدة والشريعة في الاسلام الترجمة العربية ١٤٨ وانظر الدكتور عفيف الملامية ص ٥٦ .

الفصل الرابع

نظرية الاتصال الفارابية الصوفية

(٥٣٣٩ - ٥٥٩٥)

أن الفلسفة الإسلامية لدى المدرسة المشائية في الإسلام قامت في اتجاهها الأساسي على التوفيق بين الفلسفة والدين لاصطدام الحقائق الدينية بالحقائق الفلسفية ، وكان المنهج هو الربط بين الدين الذي مصدره الأساسي الوحي ، والفلسفة التي لا تؤمن بغير العقل ، حتى وصلت المدرسة المشائية في الإسلام لدى ابن رشد إلى ما سماه بالحدس العقلي ^(١) في نظريته في المعرفة .

لاشك أن خايط الفلسفة بالدين محاولة إخضاع الدين للعقل ، أو تأديب العقل بالدين كما يقول الغزالي — لاشك أن هذا مزج النظريات بتيار صوفي عميق كان قوامه نظرية الاتصال بالعقل الفعال أو نظرية السعادة بالاتصال بالعقل الفعال . وقد كان لهذه النظرية أثرها الضخم في جميع الدوائر الفلسفية العقلية والذوقية صوفية وغير صوفية . عند من اعتمدوا في نظرياتهم على العقل وحده ، أو على الذوق وحده ، أو جمعوا بين العقل والذوق معا في المرحلة الأخيرة . لقد كانت نظرية الاتصال حقا نظرية أخلاقية في أساسها ، ولكنها تحولات لدى المشائية في الإسلام إلى بحوث صوفية عميقة . ويؤكد استاذنا الدكتور إبراهيم بيومي ^(٢) مذكور أنه لا يخلو مذهب فلسفي في القديم أو الحديث

(١) الدكتور محمود قاسم : النفس والعقل / ٦ (المقدمة) .

(٢) الدكتور إبراهيم بيومي مذكور : في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه القاهرة ١٩٤٧

من النزعات الصوفية (حتى أرسطو الذي كان واقعيا في بحثه ومنهجه ، ورجل مشاهدة وتجربة في ملاحظاته واستنباطاته قد انتهى به الأمر إلى أن بنى دراسته النفسية على شيء من الفيض والالهام ، ووضع في قمة الاخلاق فضيلته العقلية التي هي أسمى درجات التأمل والمشاهدة الصوفية) لهذا لا يمكن دراسة نظرية الاتصال بمعزل عن نظرية الاتحاد أو المدرسة الاشراقية التي جمعت في الواقع بين مدرسة الحلاج ومدرسة الفارابي . ان التصوف في الواقع قطعة من مذهب الفارابي لظاهرة عرضية كما يزعم كارادى ثوفر . Carra de Vaux (١) وقد أثر هذا التصوف تأثيرا عميقا فيمن جاء بعده من فلاسفة الاسلام . وأخص خصائص النظرة الصوفية التي قال بها الفارابي : انها قائمة على أساس عقلي (فليس تصوفه بالتصوف الروحي البحت القائم على محاربة الجسم والبعث عن اللذائذ لتطهير النفس وترقي مدارج الكمال ، بل هو تصوف نظري يعتمد على الدراسة والتأمل) ، وطهارة النفس في رأيه لا تتم عن طريق الأعمال البدنية فقط (بل عن طريق العقل والأعمال الفكرية أولا وبالذات) — فالعقل (يمر بمراحل متدرجة بعضها فوق بعض ، فهو في أول أمره عقل بالقوة فاذا ما أدرك قدرا كبيرا من المعلومات العامة والحقائق السكلمية أصبح عقلا بالفعل ، وقد يتسع مدى نظره ويحيط بأغلب الكليات فيرتقى إلى اسمى درجة يصل إليها الانسان وهي درجة العقل المستفاد أو درجة الفيض والالهام (٢) . معنى هذا أن المعرفة الانسانية لدى فلسفة الفارابي الصوفية تمضي في مراحل صاعدة ، وكلما اتسعت معلومات الرء اقترب من العالم العلوى ودنت روحه من مستوى العقول المفارقة ، فاذا وصل إلى درجة العقل المستفاد أصبح أهلا لتقبل الانوار الالهية واضحا على اتصال مباشر بالعقل العاشر . فبالعلم وحده يمكننا أن نربط

(١) كارادى نو Carra de Vaux. Al Farabi, dans Encyc de L'islam II 57-9.

وانظر الدكتور مدكور . في الفلسفة الإسلامية ٣٦/٣٥ وانظر الدكتور مدكور أيضا
Madkour : La Place d' Al-Farabi P.9

(٢) الفارابي : المدينة الفاضلة ١٩ — ٢٠

السماء والأرض ، والالهى بالبشرى والملائكى بالانسانى ، وأن نصل إلى أعظم سعادة ممكنة عن طريق هذا الاتصال معنى هذا أن المعرفة الانسانية لا يحصلها العقل باجتهاده فى الواقع ، بل هى تتجلى فى صورة هبة من العالم الاعلى ، وفى ضوء العقل الفعال يستطيع عقلمنا أدراك الصور الكلية للأجسام ، وبذلك تتسع حدود التجربة الحسية وتصير معرفة عقلية^(١) . من هنا يرتبط التصوف عند الفارابى بعلم النفس ونظرية المعرفة بل يرتبط أيضا بالنظريات الفلكية والميتافيزيقية المتصلة بالقوى الروحية أو العقول المارقة عند كل سماء حتى العقل العاشر الموكل بالسماء الدنيا والعالم الأرضى كنقط الاتصال .

إن مذهب الفارابى الصوفى فى وجهته عقلى لأن الوجود الحقيقى للعقل ، والله وحده هو العقل المحض ، والسعادة الخالصة فى كمال الاتصال بالعقل الفعال ، وهى أن (تصير نفس الإنسان من الكمال فى الوجود بحيث لا تحتاج فى قوامها إلى مادة ، وذلك بأن تصير فى جملة الأشياء البريئة عن الأجسام ، وفى جملة الجواهر المارقة للمواد ، وأن تبقى على تلك الحال دائما) (والسعادة هى الخير المطلق ، وغاية الغايات ومنتهى الرفعة الإنسانية ، وجنة الواصلين) (والسعادة هى الخير المطلوب لذاته ، وليست تطلب أصلا ، ولا فى وقت من الأوقات لينال بها شىء آخر ، وليس وراءها شىء آخر أعظم منها يمكن أن يناله الإنسان) (٢) . وتبد وهنا ملاحظتان خطيرتان الأولى أن مراتب العقول فى نظرية الفارابى تؤكد دعوى فورمس : Worms القائل بأن الفارابى أول من أدخل مذهب الصدور فى الفلسفة الاسلامية^(٣) . الثانية أن محاولته التوفيق بين الفلسفة والدين وتشبيحه

(١) الفارابى : المدينة الفاضله ٤٤ — ٤٥ وانظر الجمع بين الحكيمين ٢٣ .

(٢) الفارابى : المدينة الفاضله ٤٧ .

(٣) الفارابى : المدينة الفاضله ١٩ — ٢٠ وانظر هامش دى بور تاريخ الفلسفة فى الإسلام ترجمة

الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريده ص ١٦٥ القاهرة ١٩٥٤ .

العنيف بذلك أدى إلى وضع نظريته في النبوة على أساس من العقل الفلسفي — ذلك أنه وضع النبوة في المرتبة الوسطى بين الإدراك الحسى وبين المعرفة العقلية الخالصة على على جسر القوة الخيلة . من هنا كانت الحقيقة العقلية عنده في الواقع اسمى من الحقيقة الدينية رغم تغطيته ذلك برداء خداع أحيانا كثيرة بقول أن النبوة أعلى مرتبه يبلغها الانسان في العلم والعمل . وقد جاء الغزالي فأقام صرحا ضخما من فلسفته لمهاجمة هذه الثغرة في الفلسفة المشائية كما رأينا معه . (١) وحسبنا أن نذكر قوله (أن النبي يستطيع الاتصال بالله مباشرة أو بواسطة ملك من الملائكة دون حاجة إلى قوة متخيلة خاصة أو أى فرض آخر من الفروض التي يفترضها الفلاسفة) (٢) فإذا تتبعنا خطورة رأى الفارابى في نظرية النبوة وجدنا أن ابن سينا وكثيرا من الشيعة وأخوان الصفاء قد تتلمذوا عليها حتى دخلت ساحة التصوف في عقيدة إعلان شأن الأولياء حتى قاربوا الأنبياء بل حتى تجاوزوا مراتب الأنبياء وصارت الولاية اسمى من النبوة كما رأينا مع الخلاج ومدرسته التي أثرت فلسفة ابن عربى على أوضح صورته .

لو نظرنا إلى بناء الفارابى الفاسفى لوجدناه فى التطبيقات الفلكية والطبيعية أرسطية وفى العرض أفلاطونية وأفلوطينية . فهو يأخذ بنظرية الفيض الأفلوطينى مع الخلق الأفلاطونى والعقول الأرسطية سعيا وراء توفيق مذهب يتفق أو يرضى العقيدة الإسلامية ، محاولا التوفيق بين المشائية والإسلامية وإن كان قد شوه معالمها الأساسية والجوهرية فى الواقع . ومن هنا كانت ثورة الغزالي على المشائية عامة . إن الفارابى (٣) كان اعتماده الأكبر على الربط بينه وبين أفلاطون فى كتابه الجمع بين الحكيمين ، وذلك فى مسائل إثبات الصانع وأمر المثل ، والعلاقة بين النفس والعقل . وقد شغل الفارابى بموضوع نظريته فى الاتصال

(١) الفارابى : المدينة الفاضلة ٥٨ — ٥٩ .

(٢) الغزالي تهافت الفلاسفة ٢٠ — ٤٠ .

(٣) ابن خلكان وفيات الأعيان ج ٢/ ١٠٢ وانظر القفطى تاريخ الحكماء ٢٧٧ وكشف الظنون

لحاجى خليفة ج ٣/ ٩٨ — ٩٩ .

علما وعملا نخصها بكتابين من كتبه شرح فيها مختلف آرائه الصوفية ، وبين الوسائل الموصلة إلى السعادة بهذا الاتصال ، وأكد أنه تذوق هذه السعادة بنفسه ، ووصل إلى مرتبة الفيض والالهام « كما صنع افلوطين من قبل » وأنه حظى بذلك مرتين . أما هذان الكتابان اللذان خصهما بموضوع نظريته في الاتصال فهما تحصيل السعادة والتنبية على السعادة . (١) يقول الفارابي (٢) عن الروح القدسية الواصلة إلى درجة الاتصال (الروح القدسية لا تشغها جهة تحت عن جهة فوق ، ولا يستغرق الحس الظاهر حسها الباطن وقد يتعدى تأثيرها من بدنها إلى أجسام العالم وما فيه ، وتقبل المعلومات من الروح والملائكة بلا تعليم من الناس ، والأرواح العامية الضعيفة إذا مالت إلى الباطن غابت عن الظاهر ، وإذا مالت إلى الظاهر غابت عن الباطن) . الروح القدسية إذن واصله ترى المغييب المحجب ، وتسمع الخفي المستور ، وتجاوز عالم الحس الملموس المسموع المشاهد إلى المشاهد الحقيقية والبهجة المتصلة . هذه هي نظرية الاتصال لدى الفارابي أو نظرية السعادة في الاتصال ، التي عانى المستشرقون صعوبات في تفهمها وشكوا من غموضها ، وعلى رأسهم المستشرق الأكبر ماسينيون (٣) ومنهم كارادى فو (٤) . ولا شك على الإطلاق من تأثير الفارابي المباشر في نظريته بنظرية الجذب الأفلوطينية ، وهذان النصان المقارنان للفارابي وأفلوطين يؤكدان ذلك . يقول الفارابي (٥) (أن لك منك غطاء فضلا عن لباسك من البدن ، فاجتهد أن ترفع الحجاب وتتجرد ، وحينئذ تلحق ، فلا تسلم عما تبشره فإن ألت فويل لك . وأن سامت فطوبى

(١) الكتابان من طبع حيدر اباد ١٣٤٥ . وانظر الدكتور المذكور في الفلسفة الإسلامية ٣٩ وانظر الدكتور المذكور أيضا في نصه الممتاز مكان الفارابي ص ١٥ - ١٦

(٢) الفارابي : الثمرة المرضية ص ٧٥

(٣) ماسينيون Archivesd, Hist. IIP.158 وانظر Encyc de L,sslam IIP.5 Carrade Vaux

(٤) المصدر السابق لكارادى فو .

ملاحظة . أ أكد ماسينيون أن التوفيق الفارابي أساسه التصوف لتقيد الفارابي يعطيات الوحي كما أكد ان اعتماده على التجربة الصوفية تمهيدا سلما للإشراقية بعده . . المصدر السابق .

(on doit être Theologien avant jêtre Philosophe .)

(٥) الفارابي : الجمع بين رأى الحكمين ص ٣١ مع تحريفه الواضح في النص .

لك وأنت في بدنك تكون كأنك لست في بدنك ، وكأنك في صقع الماسكوت فترى
ملا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر . فاتخذ لك عند الحق عهداً إلى
أن تأتيه فرداً .) ويقول أفلوطين^(١) رائد الفارابي في نظريته (ربما خلوت أحياناً بنفسى
وخلعت بدنى ، فصرت كأنى جوهر مجرد بلا جسم فأكون داخلاً فى ذاتى وراجعاً إليها
وخارجاً من سائر الأشياء سوى وأكون العلم والعالم والمعلوم جميعاً ، وأرى فى ذاتى من
الحسن والبهاء ما أبقى معه متعجباً وأعلم عند ذلك أنى من العالم الشريف جزء صغير ؛
و حين أوقن بذلك أرى بذهنى إلى العالم الإلهى) . لكن هناك أثراً قبيلاً ذلك على
الفارابى ، ومن المعلم الأول أرسطو فى نفس النظرية فإذا كان الفارابى قد تأثر بأفلوطين
فى جانب الجذب الأفلوطينى فقد تأثر بأرسطو فى جانب نظرية الخير الأسمى الأرسطية
التي تضمنت نظرية الإنصال الفارابية . إن أرسطو الفيلسوف^(٢) الواقعى مصدر من
مصادر الجانب الصوفى فى الفلسفة الإسلامية ، فإن الأديمونيا ومعناها السعادة أطلقها
أرسطو على نظريته فى الخير الأسمى . هذه « الأديمونيا » الأرسطية عماد لنظرية
الإنصال الفارابية . وقد أكد ابن رشد^(٣) الذى يعتنق نظرية الفارابى أن هذه
النظرية جواب عن سؤال وجهه أرسطو ولم يجب عنه ، وذلك أنه بعد أن وضح كيف
يدرك « النوس » أو العقل الحقائق المجردة قال : « سنرى فيما بعد إذا كال فى مقدور
العقل الإنسانى — ولو أنه غير مفارق — أن يدرك أشياء مفارقة بذاتها ولما لم يف أرسطو
بوعده أخذ فلاسفة الإسلام على عاتقهم أن يتلافوا هذا النقص ويحييوا عن هذا التساؤل
الأرسطى . ويبدو الأصل الأرسطى واضحاً فى نظرية الفارابى فى قول أرسطو^(٤) عن الخير

(١) أفلوطين دى بور : تاريخ الفلسفة فى الإسلام ١٦٥ الطبقة الثالثة ١٩٥٤ وانظر برتراند راسل :
تاريخ الفلسفة الغربية ج ٢ - ص ٤٤٩ - ٤٦٩ .

(٢) Aristotle de Anima P. III. the VII g.II, ehe II 88.

(٣) وسنرى خطورة تلك النقطة Renan : Averroës. P184.

* فى فلسفة أن رشد حين أكد أن العقل الفعال داخل النفس كما سنرى بعد قليل .

(٤) Aristotle ; Erhiyue a Nic. gXch. VII. VIII

وانظر أيضاً راسل Russel تاريخ الفلسفة الغربية ج ١ (٢٧٨-٢٩٥) .

الاسمى إنه (فضيلة تتكون في الوحدة ، وبالتأمل العقلى ، وتحالف الفضائل الإنسانية الأخرى المتعلقة بالجسم . هو قوة تأملية تكتمل بنفسها وتترك الحق المطلق ، وفضيلة عليا لأنه يتصل بأسمى شىء في الإنسان وهو العقل . وباختصار هو فضيلة الفضائل لأنه يصدق على الجانب القدسى حقيقة في الإنسان) . كما يبدو أيضا أصل نظرية النبوة عنده من كتابى أرسطو (الأحلام والتنبؤ في النوم) .. أن هذا يؤكد أن تكوين الفارابى من الفاحية العلمية خاضع لنظرية الجذب الافلوطينية ولنظرية الخير الاسمى الأرسطية ، وإن كان لميول الفارابى واستعداداته وبيئته النفسية والعلمية كعوامل مساعدة أثرها الريادى والتوجيهى . أمر آخر نراه لدى منهج الفارابى وهو عرضه للمراتب التى يمر بها من يرغب في السعادة في الاتصال بالعقل الفعال بالطريقة في تدرجها تماثل منازل الصوفية (فالمرتبة الأولى هي مرتبة الإرادة وتتلخص في شوق زائد ورغبة أكيدة في تنمية المعلومات ، واكتساب الحقائق الخالدة ، فإن كانت هذه الرغبة مؤسسة على دوافع حسية أو خيالية فهي مجرد إرادة ، وإن قامت على التفكير والتأمل فهي اختيار حقيقى ، وبعد الاختيار تجيء السعادة^(١)) . وهذا يؤكد أيضا روح الفارابى الصوفية على رغم أنه عاش في بلاط سيف الدولة . فإن استعداداته الفطرى له أثره ولا شك في توجيهه نظريته وظهورها ، وأن أسلوبه أو منهجه يتفق مع هذا الاستعداد ، لأنه كما يقول إستانا الذى كتور مدكور (إلى الغموض الصوفى أميل وفي باب التعمق والترميز أدخل^(٢)) ولكن ما العلاقة بين نظرية الاتصال الفارابية ونظرية الاتحاد أو الحلول أو وحدة الشهود الحلاجية ، وقد عاشت النظريتان معا وفي عصر واحد تقريبا ، كما عاصر الفارابى الجنيد إستاذ الحلاج ، وكان للنظريتين دوى منذ ولادتهما ؟ لا شك أن هناك خلافا بين النظريتين ، فالاتصال الفارابى مجرد سمو إلى العالم العلوى وارتباط بين الإنسان

(١) الفارابى : المدونة الفاضلة ٤٥ - ٤٦

(٢) الدكتور مدكور المصدر السابق له ص ١٥ - ١٦

وانظر أيضا كارادى فو المصدر السابق له ص ٥٧ - ٥٩

والعقل الفعال دون أى امتزاج بين أحدهما والآخر . أما الحلول الحلاجى أو الاتحاد الحلاجى بين الخلق والخالق فيصل إلى وحدة غير منفصلة لا تمايز فيها بين الخلق والخالق . ثم أن الاتصال مجرد علاقة ، بينما الاتحاد اندماج لاعلاقة . ولكن هناك نصا للفارابى يقول فى فقرة من فقراته (أن الإنسان حين يصل إلى درجة السعادة يحل فيه العقل الفعال ^(١)) فهل هذه الفقرة تميز الحكم على ظاهرها بقول الفارابى بالاتحاد والاندماج بعد الحلول وأن الاندماج بعد الحلول هو حلول العقل الفعال ؟ الواقع أن المعنى مجازى لا يمتضى مع اتجاه الحلاج لتفرقة الفارابى الواضحة بين مكان العقل المستفاد ومرتبة العقل الفعال ، ولأن الفارابى يؤكد الفواصل المتعددة بين الله مثال الكمال المطلق ، والإنسان ^(٢) .

فاذا قارنا بين تصوف الفارابى وتصوف الغزالى وجدنا أن الغزالى متفق مع الفارابى فى رفض مذاهب الاتحاد والحلول ، وكليهما متفق على وجود المعارف الباطنية فوق المحسوسات . ولكن استاذنا الدكتور مذكور يشير نقطة غريبة حين يقول (إن الإلهام الذى يعمل له الغزالى يشبه من وجوه كثيرة الاتصال الذى جد فى طلبه الفارابى ، وإذا كان الغزالى يستمد إلهامه مباشرة من الله على حين أن الفارابى يقنع بالاتصال بالعقل الفعال ، فإن هذا الفارق شكلى . لأن العقل الفعال فاصل معنوى ، ومرحلة تدرج بين العبد وربّه ، وكل فيض مصدره الأول والأخير الله جل شأنه ^(٣)) ولنا ملاحظتان على رأى الدكتور مذكور الأولى قوله بأن الإلهام عند الغزالى يشبه الاتصال عند الفارابى . والواقع أن الإلهام نتيجة للاتصال أو القرب سواء كان هذا الاتصال أو القرب بالله مباشرة أو بالعقل الفعال . الثانية قوله أن الفارق شكلى بين فكرة الله وفكرة العقل الفعال

(١) الفارابى : المدينة الفاضلة ٥٨

(٢) الفارابى : المدينة الفاضلة ١٧

(٣) الدكتور ابراهيم مذكور : فى الفلسفة الاسلامية ٧٣ .

لأن العقل الفعال فاصل معنوى . ولكن مهما كان الفاصل معنويا فلا تجوز المشابهة على أساس أن العقل الفعال مرحلة تدرج ؛ فإذا اتحدنا منطلق الغزالي فى هذا — رأينا أن الاقتراب مجرد الاقتراب من أدنى مشابهه باطل كل البطلان . ونضيف إلى هذا أن هناك فارقا أصيلا بين تصوف الفارابى وتصوف الغزالي . فإذا كان الفارابى يبنى تصوفه على العلم لا العمل ، فإن الغزالي الذى لم يأنح العلم جعل العمل وسيلة للمعرفة المتكاملة . وإذا كان الفارابى يضع الحقيقة الفلسفية العقلية فوق الحقيقة الدينية . فإن الغزالي حين يرى أن (الداعى إلى محض التقليد مع عزل العقل بالكلية جاهل) يرى أن (المكتفى بمجرد العقل عن أنوار القرآن والسنة مغرور) كما يؤكد فى دقه أن (عمل العقل النظرى هو تكميل النفس بأدراك الحقائق المختلفة ، وعمل العقل العملى سياسة البدن وتديبره على وجه يفضى به إلى الكمال النظرى^(١)) وهذا وغيره فيما فصلناه مع الغزالي يدل على سعة أفقه وصدق وعيه الصوفى .

فإذا مضينا فى مدرسة الفارابى وأثر نظرية الاتصال فيما بعدها من مدارس ، فأننا نجد إخوان الصفاء ما بين عام (٣٣٤ — ٣٧٣ هـ) وقد تأثر إخوان الصفاء فيما تأثروا به من أشتهات الفلاسفات والغنوصيات الشرقية والغربية بنظرية الاتصال الفارابية . وببدو هذا التأثير فى قولهم عن طريق السعادة فى الاتصال بالعالم الأعلى (أن يبلغ الإنسان من الكمال العقلى درجة تجعل نفسه مستعدة لقبول الإلهام من الملائكة فيصل بذلك لفهم أسرار الوجود المكنونة) (وكلما زاد فى المعارف استبصارا صارت نفسه أطوع للعقل وأقبل للفيض والإلهام^(٢)) .

وقد أدى إيمانهم بأن الحقيقة الفلسفية العقلية فوق الحقيقة الدينية كما تقول مدرسة الفارابى إلى قولهم (أن الشريعة قد دنست بالجهالات واختلطت بالضلالات ، ولا سبيل

(١) الغزالي : أحياء علوم الدين ج ٣ / ١٤ ميزان العمل ٦٣ / ٦٥ / ٦٨ .

(٢) إخوان الصفاء الرسائل ج ١ / ٢٦١ / ٢٨٣ ، ج ٤ / ١٧٤ .

إلى غسلها وتطهيرها إلا بالفلسفة^(١) . من هنا كانت النجاة عندهم ليست بالعبادة والاخلاق فقط بل بالإحاطة بالعلوم والمعارف^(٢) . وتدرج الموقف بهم إلى الإيمان بكل مذهب وكل عقيدة ففلسفوا نظرية توحيد العبادة التي نادى بها قبلهم الحلاج بقليل جدا من الزمن مما كان له أثره الضخم في فلسفة محي الدين بن عربي في وحدة الأديان . لكن نظرة إخوان الصفاء ، وقد كانوا جماعة سياسية تتدرب بثوب الدين من الناحية الشكلية الخارجية — هذه النظرة كانت دعوة إلى هدم الدين في واقعها . فهم يطعنون الأديان الموروثة المعروفة بطريقة رمزية على السنة الحيوان حين يدعون إلى إستغراق المذاهب كلها قديمها^(٣) وحديثها ، وهذا قادهم إلى إيمانهم بعدم إنقطاع الفيض الإلهي ، وبالتالي إلى إيمانهم باتصال الوحي حسب منطق غلاة الشيعة رواد إخوان الصفاء الذين فلسفوا معهم أن (القرآن كتاب العامة وأن رسائل إخوان الصفاء كتاب الأئمة^(٤)) . أقول هذا لأصل إلى ملاحظتي الهامة حول إستغلالهم التري المخصب لنظرية الفارابي في النبوة ، فقد أشادوا بذكر قوة الخيلة ، وبنوا عليها فلسفتهم في إتصال الوحي والإلهام^(٥) . ومن هنا تداخلت النظريات نظرية إستمرار الوحي لعدم إنقطاع المدد الإلهي بدعوى قوة الخيلة ونظرية الإمام المعصوم ونظرية توحيد العبادة أو وحدة الأديان . لقد كان لأخوان الصفاء بموسوعييتهم الجامعة لأشتات النظريات تحطيم كل الحدود أمام كل شيء بدعوى نظرية

الفيض ، فحين قيل لهم إن الله علة العالم قرروا أنه لا يستطيع خلقه ، فإن العالم صدر عنه كالضوء من الشمس ، ولم يدركوا أنهم نفوا القدرة الألهية والإرادة الألهية ، وحطموا كل القيم الدينية والأخلاقية والاجتماعية في فلسفة الجزاء ، وتطور بهم الأمر إلى القول بأنه مادام العالم قد فاض عن الله فليست هناك أية غاية من خلق هذا العالم ، وإذا كان لا غاية له فلا نهاية له ، لأن الله الذي يفيض منه هذا العالم باق ، وكاله باق مثله ، فالفيض متصل . واذن فلا داعى للتفكير على الإطلاق في معنى الشرائع والعبادات وجدواها لأنه لا جزاء ولا قيامة فالله عندهم لم يكن له شأن في خلق العالم ولم يوجد له غاية^(١) . أو ليس هذا ما تنادى به فلسفة العبث في القرن العشرين ؟ . فإذا تتبعنا نظرية الاتصال لدى ابن سينا (ت ٤٢٨ هـ) فإننا نجده أقدر من توسع فيها ، وتولاها بالشرح ضمن ما تولى من آراء أستاذه الفارابي^(٢) وخاصة في كتاب ابن سينا (الاشارات والتنبهات^(٣)) . وابن سينا يحتم قبل وبعد كل شيء في تقليد شيعى أساسى ورثه ومارسه عن بيئته وثقافته الشيعية صون أسرار العلم عن الأغمار والعوام ، عدم إذاعته بين الناس ، أو كما يقول : إنه يجب صون العلم وحفظه وعدم إذاعته بين الناس^(٤) ، وهو نفس اتجاه إخوان الصفاء في منهج صوفى شيعى .

وعندما نلاحظ الجزء الأخير من الإشارات وهو المحشد بالانظار الصوفية نجده يقع في خمسين صحيفة تعد من أحسن ما خلفته المدرسة الفلسفية الإسلامية في هذا الباب فقد أخذ ابن سينا على حسب عادته أفكار الفارابي ، وفصل فيها القول وعرضها عرضاً ممتازاً فهو يحدثنا مثلاً عن التجريد والبهجة والسعادة ومقامات العارفين وأسرار الآيات مفصلاً

(١) الشهرستاني: هامش الفصل في الملل والنحل ج ٢/ ١٧-١٨ وانظر الدكتور عمرا الدسوقي:

إخوان الصفاء ٦١ - ٧٢ .

(٢) الدكتور ابراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية ص ٥٠ .

(٣) ابن سينا: الاشارات والتنبهات ١٩٨ - ٢٠٦ وقد نشر الجزء الأخير منها وترجمها ميرن

Mehrsn (Traité Mystique J. avicienne.)

(٤) الاشارات المصدر السابق ١٩٨ - ٢٠٦ (ليدن) .

القول في نظرية الإتصال ومكانها حيث يقول فيما يقول : (إن للعارفين مقامات ودرجات يخصصون بها في حياتهم دون غيرهم ، فكأنهم في جلايب من أبدانهم قد نضوها وتجردوا عنها إلى عالم القدس ، ولهم أمور خفية فيهم ، وأمور ظاهرة عنهم يستنكرها من ينكرها ، ويكبرها من يكبرها . . ونحن نقصها عليك . . العارف يريد الحق الأول لا شئ غيره ولا يؤثر شيئاً على عرفانه ، وتعبده له فقط ، لأنه مستحق للعبادة ولأنها نسبة شريفة إليه لا لرغبة أو رهبة^(١)) .

وحين يفرق ابن سينا بين الزاهد والعابد والعارف — يقدم لنا مدحاً مباشراً للمدرسة الإشرافية مع السهروردي (ت ٥٨٧ هـ) كما سنرى لديه . يقول ابن سينا^(٢) : (! المعرض عن متاع الدنيا وطيباتها يخص باسم الزاهد ، والمواظب على نقل العبادات من القيام والصيام ونحوها يخص باسم العابد ، والمنصرف بفكره إلى قدس الجبروت مستديماً لشروق نور الحق في سره يخص باسم العارف) . أما السعادة فهي : (ليست مجرد لذة جسمية ، بل هي غبطة روحية ، وسمو معنوي ، وإتصال بالعالم العلوي . هي عشق وشوق مسمران . (وما العشق الحقيقي إلا الإبتهاج) (والنفوس البشرية إذا نالت الغبطة العليا في حياتها كان أجل أحوالها أن تبقى عاشقة مشتاقة لا تخلص من علاقة الشوق اللهم إلا في الحياة الأخرى . وتتلو هذه النفوس نفوس بشرية مترددة بين جهتي الربوبية والسفالة على درجاتها ، ثم تتلوها النفوس المنعوسة في عالم الطبيعة المنعوسة التي لا مفاصل لرقابها المنكوسة^(٣)) . وليست الغاية من السعادة إلا مجرد الإتصال بين العبد وربّه يحظى فيه بضرب من الإشراق . هذا الإشراق وذلك النور لا يصدران عن الله مباشرة ، بل عن طريق العقل الفعال . أما الاتحاد فغير مقبول إطلاقاً لأنه يستلزم لدى

(٢١) الاشارات المصدر السابق ١٩٧/١٩٩ - ٢٠٦ (ليدن) وانظر دي بور ٢٠٧-٢٠٨

تاريخ الفلسفة في الاسلام . المترجمة للدكتور عبد الهادي أبو ريبة .

(٣) المصدر السابق لابن سينا (الاشارات) ١٧٩ - ١٨٠ .

ابن سينا : أن يكون الشيء واحداً ومتعددأ في وقت واحد . ذلك لأننا لا نقبل أن نعد العقل الفعال فرداً واحداً في الوقت الذي نقرر أنه محتو على كل النفوس الواصلة ، كما لا نستطيع أن نسلم بفردية العارف ، في حين أننا نعتزف باشماله على حقيقة أخرى خارجة عنه . يقول ابن سينا^(١) في نصه (قد تقولون إن النفس الناطقة إذا عقلت شيئاً فإنما تعقل ذلك الشيء باتصالها بالعقل الفعال وهذا حق . قالوا : وإتصالها بالعقل الفعال هي أن تصير هي نفس العقل الفعال ، لأنها تصير العقل المستفاد ، والعقل الفعال هو نفس يتصل بالنفس فيكون العقل المستفاد ، وهؤلاء بين أن يجمعوا العقل الفعال متجزئاً قد يتصل منه شيء دون شيء أو يجعلوه متصلاً بكليته بحيث يصير النفس كاملة واصله إلى كل معقول ، وكلا الفرضين باطل . على أن الإحالة في قولهم إن النفس الناطقة هي العقل المستفاد . . . إن قول القائل إن شيئاً ما يصير شيئاً آخر ليحدث شيء ثالث ، بل على أنه كان شيئاً واحداً فصار واحداً آخر قول شعري غير معقول ، فإنه إن كان كل واحد من الأمرين موجوداً فهما إثنان متميزان وإن كان أحدهما غير موجود فقد بطل الذي كان موجوداً . لهذا أبطل ابن سينا نظرية الاتحاد وما يرتبط بها تلك النظرية التي عاشت في عصر الفارابي وإمتدت مع مدرسة الحلاج المعاصر له في صورة أخرى . المهم هنا أن فلسفة العشق لابن سينا أو فلسفته لشروق نور الحق في سره يعطينا المدد الضخم لمدرسة الإشراف كما سنرى . وهنا نذكر ذلك المعراج المشائي الذي عرجت عليه نظرية الإتصال (تندرج من سوا آثرت مضمون نظرية السهروردي إثراء ضخماً وهي كما حددها ابن سينا^(٢)) تندرج من مرحلة الإرادة إلى مرحلة الرياضة ، إلى مرحلة الحد ، إلى مرحلة السكينة ، إلى مرحلة الملكة التي تصل بها أخيراً إلى منازل الاتصال . . .) ولا شك أن مرحلة تطويع النفس الأمانة بالسوء للنفس المطمئنة ، (وتنقية القوى الداخلية) (وتصفية الجانب الباطني من النفس أي السر وجعله جديراً باليقظة الدائمة — لاشك أن هذا نتاج الأفلوطينية المحدثة لدى التاسوعات وسنرى أن هذا المعراج المشائي الصاعد على مدارج الأفلوطينية المحدثة

(١) المصدر السابق لابن سينا (الإشارات) ١٧٩ — ١٨٠ .

(٢) ابن سينا : النجاة ٢٨٠/٢٨١/٣٧٢/٤٥٤ .

هو الذى صاغه الهرودى فى طريق العروج إلى الجنب الأعلى حيث يقول فى التلويحات (١) « أول ما يبتدىء عليهم أنوار خاطفة لتلك الطوالع واللوائح . ثم يمتنعون فى الرياضة إلى أن يكثروا عليهم ورودها للملكة متمسكة . بعد ذلك يثبت الخاطف وعند ثباته يسمى السكينة ، وعند التوغل تصير ملكة . ثم يحصل لهم قوة عروج إلى الجنب الأعلى . . . »

المهم لدى معراج ابن سينا أنه وهو متعلق بسلسلة أرسطو فى المعشوق الأول ، وسلسلة أفلاطون فى فيض الكمالات يدخل ساحة وحدة الشهود حيث يقول (٢) فى ختام رسالة العشق (إن وجود الموجودات . إما أن يكون بسبب ، عشق فيها ، وإما أن يكون وجودها والعشق هى هو بعينه) . . . (وإن تجلى الخير المطلق باعتباره معشوقا هو علة كل وجود) (وعلى قدر عشق الكائن للمعشوق الأول وهو الذات الإلهية ، وشوقه إليه ، وجدته فى التشبه به — واستعدادة لقبول تجليل ، وفيض خيره وكماله وجماله ، وعلى قدر عشق الله للكائن وفيضه عليه من تجلى ذاته — على قدر هذا كله يكون حظ الكائن من الوجود ونصيبه من الخير والكمال والجمال) .

فإذا ذكرنا أثر نظرية النبوة فى ابن سينا (٣) فهى عنده توسيع لما ذكره الفارابى ، وإن زاد عليه فى الإفاضة والتحليل حتى وصلت إلى غايتها أخيرا مع ابن رشد (٤) فى تفسيرها السيكلوجى العلمى الفلسفى . فإذا ذكرنا ما أسلفنا فيه القول بأن (٥) الغزالى قد

(١) السهرودى : التلويحات ٩١-٩٤/١١٣ .

(٢) ابن سينا الاشارات ص ١٦ النبط التاسع وانظر الدكتور محمد مصطفى حلمى فى تحليله الرائع لرسالة العشق لابن سينا عدد خاص عن المهرجان الألفى لابن سينا مهرجان بغداد جامعة الدول العربية ص ٤٠٤٨ .

(٣) ابن سينا : تسع رسائل فى الحكمة ص ١٣ وانظر الدكتور مذكور ١٢٤ .

(٤) ابن رشد مناهج الأدلة ص ٧٣ .

(٥) الغزالى نهافت الفلاسفة ٦٢ .

ثار ثورة عارمه ضد المدرسة المشائية الإسلامية في نظرتهم لدى حقيقه النبوه وتخريجهم النفسى لها فإننا نذكر ان الدكتور (١) مذكور يرى أن الغزالي لم يرد عليه رداً مقنعاً أو لم ينقصها بشكل واضح . ونحن نختلف في هذا الرأي مع أستاذنا الكبير .

فإذا مضينا وراء نظرية الاتصال لدى المدرسة الأندلسية مع ابن باجة ت ٥٤٤ هـ ، فإننا نجد (٢) يؤكّد أن الإنسان يستطيع بالفعل الفعال الاتصال بالعالم العلوى — وأن (بالعلم وحده ، يصل المرء إلى فهم نفسه وفهم العقل الفعال والاتصال به . ولم يبين ابن باجة في الواقع كيف يصل المرء إلى الإتصال بالعقل الفعال مما يؤكّد ضياع جزء كبير جداً من رسالته (تدبير المتوحد) . وهذا ما لا حظّه ابن طفيل الذى كان أميل إلى التأمل من ابن باجة . أما ابن طفيل (ت ٥٨١ هـ) فهو يؤكّد أنه لم يكتب إلا بعد تأمل في فلسفة الغزالي (٥٥٥ هـ) ، وابن باجة ٥٨١ هـ وغيرهما من مشاهير أسلافه حيث تمثلها كلها ، ثم وصل إلى الحق بطريق البحث والنظر ثم الإشراف والذوق أخيراً . ومنهجه العملى يؤكّد قيمة السلوك كجسر يصل به إلى المعرفة الإشرافية . فالأعمال عنده ثلاثة (عمل يتشبه بالحيوان ، وعمل يتشبه بالأجسام السماوية ، وعمل يتشبه به بالموجود واجب الوجود) وبما أنه بهذا التشبيه الثالث تحصل له السعادة العظمى وهو دوام المشاهدة لله تعالى فقد اعتبر أنه المقصود ، وأن التشبيهيّين السابقين وسيلتان له (ويجب أن يكون حظّه منهما بقدر الضرورة ، والإكثار من عوائق السعادة لا من وسائلها) (٣) . فإذا بحثنا عن الأساس الفلسفى لأكبر أعمال ابن طفيل نجد المصدر الأفلوطينى ، فإن طفيل في الواقع

(١) الدكتور . مذكور ، في الفلسفة الإسلامية ٣١ / ١٣٢ .

Munk Mélanges de Philosophie Juive et Arabe Paris 1859 P 403-410.

(٢) ابن باجة

وليس لهذه الرسالة (تدبير المتوحد) نص عربى إلا القطعة المخطوطة ضمن رسائل في المكتبة التيمورية رقم ٢٩٠ أخلاق وقد كان أول من ترجمها وأهم بها الأستاذ مونك : Munk

وأُنظر المخطوط في دار الكتب رقم ٢٩٠ ضمن رسائل ورقة ٢٣٥ .

(٣) ابن طفيل : حى بن يقظان ١٤ / ٢٠ — ٢١ / ١١٠ .

(م ٢٩ — الفلسفة الصوفية)

صور الإنسان الذي هو رمز العقل في صورة حي بن يقظان ، ورمى من وراء ذلك إلى توكيد مذهب الفارابي في التوفيق بين الدين والفلسفة فإذا وصلنا إلى ابن رشدت ٥٩٥ وهو قمة المشائية الإسلامية في المدرسة الفارابية نجده قد درس نظرية الاتصال دراسة علمية ولكنه لم يفتح النحو الخيالي . ولا شك أن ابن باجة بالذات كان جسراً مباشراً له في هذا التطوير . وقد بين ابن^(١) رشد أن الاتصال في ذاته لا يتنافى مع أصول علم النفس المعروفة . وذكر الاستاذ^(٢) مونك liunk أن ابن رشد قد أوقف على هذا الموضوع ثلاث رسائل مستقلة احتفظت المصادر العبرية باثنتين منها وفيها يرى ابن رشيد أن الطفل يولد وفيه استعداد لتقبل المعلومات العامة ، فإذا ما أخذ في الدراسة والتعليم تحول هذا الاستعداد إلى عقل بالفعل ولا يزال هذا العقل ينمو ويرقى حتى يتصل بالعقول المفارقة ويستمد منها الفيض والإلهام . وهذا هو السكال الأسمى الذي نطمح إليه جميعاً ، والطريق الموصلة إليه هي تنمية المعلومات ، وترقية المدارك الإنسانية فالعلم وحده سبيل السعادة والاتصال بعالم العقول والأرواح^(٣) . ولا شك أن ابن رشد بهذا يطور نظره ابن باجة العلمية . لأن هذا هو المرتبة السامية مرتبة الصعود والاتصال لا يمكن بحال من الأحوال أن يحظى بها أحد دون علم ، ولأن هذا كما يقول ابن رشد (إدعاء باطل وقول هراء^(٤)) . هذا في الوقت الذي يبدو فيه ابن رشيد كما يقول الدكتور مذكور^(٥) متأثراً بالفارابي وابن سينا رغم أنه لم يدخر وسعاً في نقدهما وتجريحهما ولا سيما إذا أحس منهما انحرافاً عن

(١) ابن أبي أصيبعة : عيون الأنباء ج ٢ / ٧٧ — ٧٨ .

(٢) مونك : المصدر السابق له . أمشاج من الفلسفات اليهودية والعربية b. 437 .

وأفظر مذكور . في الفلسفة ٥٨ .

(٣) مونك المصدر السابق b. 437 .

(٤) مونك المصدر السابق — . b. 454 .

(٥ و ٦) الدكتور إبراهيم مذكور في الفلسفة الإسلامية ٥٨ ، وسنجد ابن سبعين الأندلسي مضى في ركب ابن رشد وخاطبه بابن عربي .

سنة ارسطو . يقول الدكتور مدكور . (إن ابن رشد لم ينبج من أثرهما ، ولم يستطع أن يكون لنفسه مذهباً مستقلاً يفصل عن مذهبهما وهو أشد ما يكون تأثراً بهما في المسائل الصوفية حين يعلن مثلاً أن العلم سبيل الوصول إلى السعادة الروحية ، وأن أسنى درجات الكمال أن يخرق المرء الحجب ، ويرى نفسه وجهاً لوجه أمام الحقائق العلوية ، ويرفض رفضاً قاطعاً أن يسكون تقشف الصوفية وزهدهم وسيلة التجرد والاتصال) .

وقد خالف هذا الرأي أستاذنا الدكتور محمود قاسم^(١) من ناحية تأثر ابن رشد بأية صورة من صور الاتصال ، حين نفى الدعوى القائلة بأنه كان مؤمناً بنظرية الاتصال . يقول الدكتور قاسم (ومن المؤكد إن موقف ابن رشد من آراء المتصوفة دليل على كذب الدعوى القائلة بأنه كان يؤمن بنظرية الاتصال الصوفى . . . بدليل أنه ليس من الغفلة على الشارح الأكبر لأرسطو أن يجمع أويوفق بين متناقضين تماماً في تفسير المعرفة الإنسانية . كيف يتصور أن يقبل رأى المتصوفة الذى يرجع إلى نظريات أفلاطون وفلاسفة الإسكندرية ورواسب المسيحية ، ويعتقد من جانب آخر أن معرفة الله لا تكتسب إلا بالبحث النظرى الذى يبدأ من المدركات الحسية ، ثم يمضى فى مدارج المعرفة حتى يصل إلى أسنى مراتبها وهى المعرفة الفلسفية) . وهنا نرى اختلاف الدكتور قاسم مع الدكتور مدكور فى صلة ابن رشد بالتصوف ونظرية الاتصال فإذا سألنا الدكتور قاسم^(٢) فى إبعاده ابن رشد عن ساحة التصوف نجده يؤكد أن ابن رشد لم يخرج العقل الفعال عن دائرة النفس . أما المصدر الحاسم الذى يعتمد عليه فى هذا فهو رسالة له لم تظهر إلا بالعبرية ، وهى ترجمة ألمانية ، واسمها (الفحص : مضمونها هل يمكن للعقل الذى هو فينا أن يعقل

أنظر ص ٤٣٦ .

(١) الدكتور محمود قاسم . ابن رشد ص ٧٦ — ٧٩ .

(٢) د . محمود قاسم . فى النفس والعقل ٢٧٠ ومابعدها وأنظر ابن رشد فصل المقال ١٧-١٨ .

وتجافت التفافات ١٢٢ — ١٣٣ .

الصور المفارقة بآخره أولاً يمكن ذلك وهو المطلوب الذي كان أرسطو وعدنا بالفحص عنه في كتاب النفس ولم^(١) يجب عنه . إنه لم يتساءل هل من الممكن أن يتصل هذا العقل بالإله أو باللائكة ؟ بل ينص على أن اتصال العقل الفعال بنا من أول الأمر هو اتصال إدراك بعد أن كان متصلاً به اتصال وجود فقط (أعنى اتصال الصورة بحاملها) . وهذا دليل على أن العقل الفعال ليس خارج النفس بل هو النفس ذاتها . فإذا صح هذا النص الخطير تبين انفصال ابن رشد عن المشائية قديمها وحديثها في أن النفس أو العقل صورة لجسم عضوي ، وتبين انفصاله عن منطق الفيض عامة ، وانكشف خطأ (مونك^(٢)) الذي أكد أن ابن رشد قال بأن العقل الفعال هو الله . ومن هنا يتأكد أن المعاني العقلية التي تنزعها النفس هي التي تتيح للمرء أن يدرك ذاته كعقل فعال . لكن هذا ليس معناه تحريد نظرية الاتصال الرشدية الداخلية من أية روح صوفية . وهذا ما يختلف فيه مع أستاذنا الدكتور قاسم ، لأنه عملية تجريد النفس وهي ذات عاقلة تستطيع أثناء اتصالها بالبدن أن تتجرد عنه ، وعن كل المعلومات التي تأتيها عن طريقه لكي تدرك ذاتها عن طريق الحدس العقلي — هذه العملية فيها الروح الصوفية . دليل آخر هو قول ابن رشد في الكشف عن مناهج الأدلة بأن (طريقة الصوفية وإن سلمنا وجودها فإنها ليست عامه للناس بما هم^(٣) ناس) وبدليل قوله^(٤) الذي يصله بالمنهج السني الغزالي (لسنا ننكر أن أماتة الشهوات شرط في صحة النظر مثل ما تكون الصحة شرطاً في ذلك وقوله الذي يوثق مكان الحقيقة الدينية من الحقيقة العقلية لدى الغزالي أيضاً) إن الفلسفة تفحص عن كل ما جاء في الشرع فإن أدركته استوى الإدراك كان وكان ذلك آتم

(١) هذه الترجمة ترجمها عن العبرية لدويج هانس أنظر قاسم . في النفس والعقل ٢٦٨ - ٢٦٩ وقد حدثني د . قاسم أخيراً أنه راجع النص بباريس مع يهودى فرنسى ولازال النص هناك

(٢) مونك : أمشاج p 948 وأنظر ابن رشد تهافت — التهافت ٤٣٤ .

(٣ و ٤) ابن رشد : تهافت التهافت ، وفصل المقال المصاد السابقة وأنظر العقاد : ابن رشد

المعرفة وإن لم تدركة أعملت بقصور العقل الإنسانى عنه وأن يدركه الشرع فقط .

نصل من هذا إلى أن اتجاه ابن رشد العقلى لم يستطع صد تيار المشائية فى نظرية العقول المفارقة ومن هنا انبثقت عن المشائية عبر نظرية الخيلة النبوية موجة خطيرة أثرت تيارها العارم تلك الاتجاهات القرمطية الشيعية^(١) ، التى تعاونت جميعها على مساواة النبى بالفيلسوف أولا ، ثم على فك رباط النبوة ، وعدم إغلاقه على خاتم الأنبياء ، ثم على ظهور المدرسة الإشرافية التى أطلقت قيد العقول المفارقة وأنضجت نظرية الولاية والقطبية حتى وصلت غايتها مع مدرسة ابن عربى .

انظر ص ٤٣٨ .

(١) أخوان الصفاء : رسائل ج ٣ / ٣٨٥ .

الفصل الخامس

نظرية الإشراق

لدى السهروردي المقتول

ت ٥٨٧ ومدرسته

إن الإتجاه الذي أثمرته المدرسة المشائية في نظريات الاتصال والنبوة والسعادة والاتجاه الذي أثمرته المدرسة الجلاجية في نظريات الاتحاد والحلول ووحدة الشهود ووحدة العبادة — هذان الإتجاهان المشتركان عادا إلى الظهور معاً من جديد في قوة وعنف بعد خفوت السلطان الديني السني وسيطرة الفكر القرمطي الشيعي الباطني ، وقوة نفوذ الغلو الشيعي على الفكر الديني والسياسي والإجتماعي ، رغم ما بذله الإمام الغزالي في نهايات القرن الرابع ومطالع الخامس الهجري قبل وبعد هجرته الأخيرة من بغداد . لا أكرر هنا ما قام به الغزالي نحو دينه لزمه ولما بعد زمانه إلى يوم الدين حين جصن التصوف من شعوزة الدعاوى وخطر الانحرافات والإتكاسات ولكني أؤكد حقيقة هامة هي أنه لولا قوة الريادة القرمطية لما ظهر ذلك الشاب النابغة السهروردي (ت ٥٨٧ هـ) في زمن الثورة السنية الصادقة بريادة صلاح الدين الأيوبي (ت ٥٨٥ هـ) . . . ولم تكن غرابة الموقف ظهور هذا الشاب العيقري بل إن صغر سنه أيضاً يؤكد نفس الغرابة . فقد ولد عام ٥٤٥ هـ أو ٥٤٩ هـ أو ٥٥٠ هـ ومات عام (٥٨٣ هـ) أو (٥٨٧ هـ) وهذا معناه أنه عاش ثمانية وثلاثين عاماً ، أو ستة وثلاثين في رواية أخرى على أغلب التقدير (١) . ولم يكن

(١) ابن خلكان : وفيات الأعيان ج ٣ / ٢٥٧ . وأنظر ابن أبي أصيبعة : عيون الأنباء

عريباً أن يقتل بأمر صلاح الدين الأيوبي وأن ينفذ قتله ولده الظاهر ، فلقد كانت طبخة إخوان الصفاء للغنوصيات القديمة الشرقية والغربية مائدة ممتازة للسهروردي . فإذا رجعنا إلى المرحلة الأولى من حياة السهروردي فإننا نرى أستاذه مجد الدين الجيلي قد درس له أصول الفقه والسنة ، ولكنه كان أول التأثيرين عليه عندما تطورت نظراته في مدرسة المارديني أستاذه الثاني مع المدرسة المشائية ومتولداتها الخطيرة . يدل على ذلك ما أحس به المارديني نفسه حين قال ^(١) عنه (ما أذكى هذا الشاب وأفصحه إلا أنني أحشى عليه لكثرة تهوره وإستهتاره وقلة تحفظه أن يكون ذلك سبباً لتلفه) . وقد أفاض المصدر في حديث المارديني فقال إن الملك الظاهر أعجب به لمناظرته للفقهاء الذين أرادوا الإتيان منه فأرسلوا إلى والده الملك صلاح الدين الأيوبي في دمشق ، وقالوا إن بقي هذا فإنه يفسد إعتقاد الملك وكذلك إن أطلق فإنه يفسد أية ناحية كان بها ، فبعث صلاح الدين كتاباً يقول فيه : « إن هذا الشاب السهروردي لابد من قتله ، ولا سبيل أنه يطلق ^(٢) » وقد ذكر الدكتور أبو ريان ^(٣) أن أستاذا السهروردي الأول مجد الدين الجيلي كان على رأس المهاجمين له ، وقال ولا نعرف السبب إلا أن يكون السهروردي قد تناول عليه في مناقشة فقهية أو كلامية فحقد عليه هو وزين الدين ..) ولعل السبب المباشر أن مجد الدين كان من الأصل ضد آرائه المتطرفة وخاصة بعد تحوله إلى المارديني وتطرفه بشهادة المارديني نفسه .

أما السهروردي فقد قتل كما أوصى وأمر صلاح الدين الأيوبي وقد لقب بالمقتول تمييزاً له عن أبي حفص السهروردي صاحب عوارف المعارف ، وقد ذكر أستاذا الدكتور أحمد أمين ^(٤) (ت ١٩٥٤ م) أنه ربما لقب أيضاً بهذا اللقب إيماءاً بأنه قتل

(١) المصدر السابق لابن أبي أصيبعة .

(٢) ابن أبي أصيبعة عيون الأبناء ج ٢ / ١٦٧ .

(٣) أبو ريان أصول الحكمة الاشراقية ١٣ وأنظر ابن خلدون الوفيات ٣ / ٢٥٧ .

(٤) أحمد أمين : حى بن يقظان ٨ /

إستحقاقاً لهذا القتل وإلا كان لقب بالشهيد ، وأنه اشاع في حلب تعاليمه الفلسفية وحماه الملك الظاهر بن صلاح الدين الأيوبي . ولكن إمعانه في الفلسفة ، ورايه في الحلول وإن الله والعالم شيء واحد وتصريحه بذلك ألب الفقهاء والشعب عليه فاضطر الظاهر أن يتخلى عن حمايته فقتل عام ٥٨٧ هـ وهو في السادسة والثلاثين من عمره ..) .

فإذا عدنا إلى المؤرخ المعاصر للسهروردي وهو العماد الأصفهاني^(١) فإننا نجده يورد خبراً عن مناظرة دارت بينه وبين الفقهاء حول إمكان الله خلق نبي جديد ، وأن هذا من أسباب قتله . ولكن الدكتور ابا ريان^(٢) يرى أن السهروردي لم يهاجم النص الذي يذكر بأن مجداً خاتم المرسلين إلا أنه حفظاً للقدرة الإلهية من إلحاق النقص بها يقرر إمكان خلق نبي جديد . ولو وقفنا عند هذه النقطة لرأينا سلامة الدفاع في حد ذاته ، ولكننا لو تتبعنا فلسفة السهروردي لرأينا في نظريته في قطب الوقت يؤكد أن المتوغل في التأله لا يخلو العالم منه (وهو خليفة الله) (ولا تخلو الأرض منه متوغل في التأله أبداً) (إذ لا بد للخلافة من التلقى لأن خليفة الملك لا بد له أن يتلقى من ما هو بصدده^(٣)) — أقول لو تتبعنا السهروردي في هذا لرأينا يصل إلى غاية الحقيقة الحقيقية من وراء ذلك ، وهي تحطيم القيد عن توقف الرسائل بعد الإسلام ، وإطلاقها مع أقطاب الوقت المتوغلين في التأله والبحث ، الذين هم أفضل من الأنبياء والأولياء معاً لأن الأنبياء والأولياء متوغلون في التأله فقط . ومن هنا كان ابن^(٤) تيمية على حق حين قال إن السهروردي يفضل الفيلسوف المتأله المتوغل في البحث على النبي ، نضيف إلى هذا أن سلوك نظرية السهروردي الشيعية القرمطية المرتبطة جذورها بالغنوصية الفارسية القديمة المختلطة بالأفلاطونية — هذه

(١) العماد الأصفهاني : البستان الجامع لتواريخ الزمان ٥٩٢ — ٥٩٣ .

(٢) أصول الحكمة الإشرافية ١٩ — ٢٠ .

(٣) السهروردي حكمة الاشراف ٢٤/٢

(٤) ابن تيمية قنأوى ابن تيمية ج ٥/٩٣

النظرية هي التي اعتمد عليها في مدرسة ابن عربي : عبد الحق بن سبعين ٦٦٧ هـ بالذات في قوله (لقد تحجر ابن آمنة حين قال لا نبي بعدى ^(١)) . وكما أطلقت النظرة السهروردية الشيعية القيد فقد وجدت في المدرسة الإشرافية وفي مدرسة ابن عربي بعدها من يفلسفها لدى نظرية قطب الوقت أو الإنسان الكامل كما سنرى . أن تركيبة السهروردي الفلسفية امشاج نجد فيها من الاتجاه المسيحي قوله ^(٢) (أبناء الفواسيت واحفظ الناموس) ومن الاتجاه اليهودي قوله ^(٣) عن الأولياء (ليحملوا أسفاركم وليتعلقوا بأجنحة الكرويين) ومن الرمز والمصطلح ^(٤) (أصعد إلى آل طاسين) وآل طاسين هم آل البيت ، ومن الحلول الخلوي (إذا تغيبت بدا ... وإن بدا غيبتي ^(٥)) ، ومن وحدة الشهود (إذا ففيت عن الشعور بقيت ببقاء الحق تعالى ^(٦)) ومن الإشارات والرموز الهلالية القديمة والحديثة — (ببابك عبد آتى من رجس الهيولى ^(٧)) (.. إلى غرفات المدينة الروحانية التي هي وراء وراء) ومن التقليد للقرآن قوله ^(٨) (فإذا عصمت فاصبر ، وإذا شرغت فتمم ، وإذا طرحت فاصعد) . وليس هذا فقط بل إن السهروردي في هذه الققرة يقدم لابن عربي نظريته في وحدة الوجود فيقول (فاعل بارتك يناجيك ^(٩)) . وهذا ما سيقوله ابن عربي في نهاية فلسفته (والصلاة مشتركة) (والعابد والمعبود واحد ^(١٠)) . والسهروردي

(١) بن شاذكر الكتبي فوات الوفيات ٥١٦ — ٥١٨ . وانظر الملائى التنبيه والرد على اهل الاوهاء والدع ٢٦ — ٢٧ .

(٢) السهروردي : التلويحات ١١١ والهيكل ٨ — ٩ .

(٣) هيكل ٤٧ — ٤٨ ويلاحظ ان الاصل اليهودي للفظ : كرويم ومعناه سادة الملائكة .

(٤) تلويحات ١٠٧ .

(٥) تلويحات ٨٦ — ٩٠ .

(٦) تلويحات ١١٣ .

(٧) تلويحات ١٠٧ .

(٨) تلويحات ٩٤ / ١٠٧ .

(٩) تلويحات ٩٤ / ١٠٧ .

(١٠) ابن عربي الفصوص ٢١٤ / ٢٢٦ .

في تركيبته العجيبة ساخط على كل علماء البرهانيات من المسلمين (فالإلهي أفلاطون
أجل قدرا من كل من برز في البرهانيات ممن نعرفه من المسلمين ^(١)) وقد تساءل في
إحدى رؤاه مع أرسطو (هل من فلاسفة الإسلام من وصل إلى الإلهي أفلاطون فقال
لا ولا إلى ألف جزء من رتبته) . ثم يعود فيحدد مكان البسطامي ومدرسته من ذلك
فيقول فلما رجعت إلى أبي يزيد البسطامي قال أولئك هم الفلاسفة ما وقفوا عند العلم
الأسمي ، بل جاوزوه إلى العلم الحضورى الاتصالي الشهودى ^(٢) .

إن المدخل المباشر لفلسفة السهروردى في مدرسة الإشرافى هو القرامطة . فإذا رجعنا
إلى مصدر تاريخى قديم قبل السهروردى وهو الملطى (أبو الحسن محمد بن أحمد الملطى
الشافعى ت ٣٧٧ هـ) نجد خير من حدد لنا أصول الإشرافية في نور الأنوار والنور الفاسق .
الذين أقام عليهما السهروردى صرح فلسفته . بقول الملطى ^(٣) عن الفرقة الخامسة من
الرافضة (هم القرامطة ، وهم يقولون إن الله نور علوى لا تشبهه الأنوار ولا يمازجه الظلام ،
وإنه تولد من النور . لعلى النور الشعشعاني فكان منه الأنبياء والأئمة ، فهم بخلاف
طبائع الناس ، وهم يعلمون الغيب ويقدررون على كل شئ ، ولا يعجزهم شئ . يقهرون
ولا يقهرون ، ويعلمون ، ولا يعلمون ، ولهم علامات معجزات وأمارات ومقدمات قبل

(٢١) : التلويحات المصدر السابق .

(٣) الملطى : التنبيه ٢٦ — ٢٧ وأنظر سامى الكيالى السهروردى ٧١ .

ملاحظة : وقد روى شعر للسهروردى أثبت بعضه ابن أبى أصيبعة : عيون الانباء ج ٢ / ١٧٠ ونشر
بعضه سامى الكيالى ص ٩٧ فيه من مقدمات وحدة الوجود

عنصر الأرواح فينا واحد وكذا الأجسام جسم عموا
ما أرى نفسى إلا أتمسوا واعتقادى أنكم أنتم أنا

وفيه من مذهب اللاأدرية (عيون الانباء نفس المصدر)

وصل الصبح مع الغبوق فإنما دنياك يوم واحد يتردد
وتدوك تشرب في الجنان مدامة ولتند من إذا أتاك الموعد
كم أمة هلكت ودار عطلت ومساجد خربت وعمر معهد
ولكم نبي قد أتى بشريعة قدما وكم صلوا لها وتعبدوا

مجئهم وظهورهم وبعد ظهورهم يعرفون بها ، وهم مباينون لسائر الناس في صورهم وطباعهم وأخلاقهم وأعمالهم . وزعموا أنه تولد من النور الشعشعاني نور ظلامي وهو النور الذي تراه في الشمس والقمر والكواكب والنار ، والجوهر الذي يخالطه الظلام ، وتجاوز عليه الآفات والنقصان ، وتحل عليه الآلام والأوصاب ، ويجوز عليه السهو والغلطات والنسيان والسيئات والمنكرات ..) . أمر آخر يشير إلى نفس المصدر الشيعة القرمطي ، وهو ما يمثل قبل السهروردي إخوان الصفاء في موسوعتهم الكبيرة الموقفة بين الفلسفات المختلفة وثنية وغير وثنية ، قال في إخوان الصفاء عن أسمى النفوس يأنه (من كان عربي الدين ، مسيحي المنهج ، يوناني العلم ، هندي البصيرة ^(١)) . . . إلى آخر هذه الصفات الجامعة للمتناقضات ، وهو ما قعده السهروردي في قوله عن الفلاسفة (إنهم فروع شجرة مباركة) وإن (أمبودقل ، فيثاغورس وأفلاطون ، وأرسطو طاليس ، وبوذا ، وهرمس ، ومزدك ، وماني ، وإن انتسبوا إلى شعوب مختلفة هم أبناء الإنسانية أولاً وبالذات رسل السلام والإصلاح . . وعلى الجملة : زهاد الهند وفلاسفة الإغريق ، وحكماء العراق يسعون وراء غاية واحدة ويعملون على نشر نظرية ثابتة ، وينطوون تحت لواء فلسفة واحدة هي الفلسفة الإشراقية ، ومبدأ هذه الفلسفة وأساسها الأول أن الله نور الأنوار ومصدر جميع الكائنات فمن نوره خرجت أنوار أخرى هي عماد العالم المادي والروحي ، والعقول المفارقة ليست إلا وحدات من هذه الأنوار تحرث الأفلاك وتشرف على نظامها ^(٢)) .

ونلاحظ في النص أيضاً مدى تأثير السهروردي في شطر من مذهبه بالنظرية الفارسية المشائية وهذا يرينا أيضاً أنه يمزج نظرية العقول العشرة بعد أن يحطم عن أساسها القيد وهذا يرينا أيضاً أنه يمزج نظرية العقول العشرة بعد أن يحطم عن أساسها القيد فيطلقها إلى ما لا نهاية بحكم مبدأ الفيض اللانهائي — أقول إنه يمزج هذه النظرية قبل وبعد أن

(١) رسائل إخوان الصفاء ج ٣ / ٣١٦ .

(٢) السهروردي : حكمة الإشراق ٣٧١ وانظر هياكل النور ٢٨ — ٢٩ / ٣٢ / ٤٤ / ٤٥ .

يطلقها بالمزدكية والمانوية . فإذا كان العالم جملة قد برز من إشراق الله وفيضه ، فالنفس تصل كذلك إلى بهجتها بواسطة الفيض والإشراق (فإذا ما تجرد ناعن الملذات الجسمية تجلى لنا نور الهى لا ينقطع مدده عنا ، وهذا النور صادر عن كائن منزلته منا بمنزلة الأب والسيد الأعظم للنوع الإنسانى ، وهو الواهب لجميع الصور ، ومصدر النفوس على اختلافها ، ويسمى الروح المقدسة أو بلغة الفلاسفة العقل الفسالى) . ومتى ارتبطنا بالروح المقدسة أو العقل الفعال أدركنا المعلومات المختلفة ، واتصلت أرواحنا بالنفوس السماوية التى تعيننا على كشف الغيب حال اليقظة والنوم ، فإذا قويت النفوس بالفضائل الروحانية تهتخلص إلى عالم القدس (وتتصل بأبيها المقدس وتتلقى منه المعارف ، وتتصل بالنفوس الفلكية العاملة بحركاتها وبلوازم حركاتها وتتلقى منها المغيبات فى نومها وبقظتها كمرآة تفتش بمقابلة ذى نقش (١) . وهنا لا يقنع السهروردي بالانصال بالعقل الفعال أو الروح المقدسة ، بل يسعى للاتحاد والامتزاج بنور الأنوار ، فيجمع فيما يجمع بين النظارة الفارابية المشائية والنظرة الحلاجية . وسنرى أن تطور المدرسة الإشراقية لدى صدر الدين الشيرازي (ت ١٠٥٠ هـ) قد عدل مهبج إشراقية السهروردي التى توقشت عند نكران حقائق الوجود وردتها إلى محمولات ذهنية (٢) صرفة ، وكان بعمله هذا ثورة جديدة على الصوفية فى عصره وما بعد عصره . وإذا كنا نوافق الدكتور محمد على أبوريان (٣) على أن دراسة مذهب الإشراق تتمثل فيها المرحلة النهائية لتطور مذهب ابن سينا ، وانطلاق الجانب الصوفى فى المدرسة المشائية الإسلامية إلى غايتها الإشراقية فنحن لا نتفق معه فى قوله (٤) (وليس من شك فى أن جودة الموضوع وطرافته ستثيران اهتمام كثير من الباحثين ، وإن ظهور مذهب الإشراق قد دحض الادعاء الذى ظل مؤرخو الفلسفة الإسلامية يذيعونه

(١) هياكل النور ٤٤/٤٥ —

(٢) جعفر آل ياسين الشيرازي ص ٥١

(٣) الدكتور محمد على أبوريان أصول الحكمة الإشراقية ١٣ وما بعدها .

حقبة طويلة من الزمن إذ خيل إليهم أن هجوم الغزالي العنيف على الفلسفة قد قضى عليها نهائيا في المشرق الاسلامي بحيث لم يكن هناك على حد قولهم تمت مجال لأي ابتكار فلسفي بعد ابن سينا ، ولكن التطور الفكري كان يجب أن يذهب إلى مداه رغم العقبات السياسية والدينية والأحداث التاريخية التي كانت تقف بالمرصاد لأي انحراف عن مذاهب السنة (فالواقع أنه لا جدة في الموضوع ، وإنما هو استكمال وامتداد وجمع وخلط بين أمشاج المذاهب على أساس من الريادة القرمطية الشيعية الواضحة التي وجدها السهروردي بعد الحلاج وفي مذهب الحلاج لقمة سائغة والواقع أيضا أن السهروردي لقي أنصارا له في رحلاته في فارس أو في العراق لدى السلطات الحاكمة وغيرها ، ولهذا ذهب إلى الشام لأنه كان يعتقد صلابة جبهتها السنية وخاصة مع صلاح الدين الأيوبي وأولاده ، ورغم أنه نسي صلب الحلاج أو تجاوز له لشعورة بقوته أو اعتداده بنفسه كشاب عبقرى في الثلاثين أو السادسة والثلاثين ، فقد مضى في اتجاهه حتى وصل نهايته بنهاية الحلاج كما بدأها بنهايته في فلسفته في نور الأنوار حيث (١) قال :

لأنوار نور النور في الخلق أنوار والسرف في سر المسرين أسرار

أمر آخر لا نتفق فيه مع الدكتور أبي ريان في كتابه الممتاز عن الحكمة الإشراقية : هو قوله (٢) بأثر الغزالي المتأثر بالقرامطة في مشكلة الأنوار في اتجاه السهروردي . أما إن الغزالي تأثر بالقرامطة فهذه دعوى يبطلها الغزالي نفسه في إنكاره نظرية الفيض من أساسها وكل ما يتصل بها أو يؤدي إليها أو يتفرع ويتولد منها من دعاوى الإيجاد أو الحلول أو وحده الوجود أو الاتصال ، وكل ما يرتبط بالمدرسة المشائية عامة في مسائل

(١) ديوان الحلاج 58 p : نشر وتحقيق ماسينيون .

(٢) الدكتور محمد علي أبو ريان : أصول الحكمة الإشراقية ص ٢٩/٩١ — ٩٥

الخيلة النبوية أو سمو الفيلسوف على النبي ، حتى أن ابن رشد (١) ذاته أكد أن (ابن سينا أتاح للغزالي إلزامه بوجود موجود قديم لا علة له) ، ومن هنا قال (٢) الغزالي في نظرية الفيض . إن من يعتقد فيها لا يصل إلى الاعتقاد في حلق الخالق باعتباره صانع وخالق العالم . من هنا ندرك أن السهروردي إذا كان قد تأثر بمشكاة الأنوار فهو قد تأثر بما فيها من مدسوسات ، كما دل على أن فيها كثيراً من المدسوسات التي لا تنفق مع روح الغزالي السني . وهذا وذلك يجعلنا نؤكد أن السهروردي الشاب النهم العبقري الذي كان ينهل في سعار عنيف كل الفلسفات لم يأخذ أصول القرامطة عن الغزالي ، بل أخذها عن أصولها الأولى ، روادها الأوائل في مطالع القرن الرابع ، ومع غلاة الشيعة القرامطة وأصدائهم الذين رسائل إخوان الصفاء . من هنا لا يمكن تأويل نصوص السهروردي منفصلة فإن الحكم على السهروردي لا يمكن أن يكون دقيقاً إلا بدراسة مخطط مذهبه الأصلي (في جذوره وفروعه وثماره) الذي يؤكد (كما سنرى) في تفصيلاتنا التطبيقية أن الفيلسوف الإشراقي أسمى من النبي ، وأن هذا الفيلسوف أو الإمام العرفاني هو قطب الوقت على رأس كل زمان على أساس امتداد الوحي ، وعدم توقف الرسالة عند رسالة النبي محمد صلى الله عليه وسلم . كما يقول السهروردي على أساس انقطاع الفيض النوراني ، ثم ربطه الوحي بمدد الخيلة المشائية الإسلامية لدى الإمام أو القطب أو الوتد أعمدة قبة الوجود أو صرح الوجود . ومهما حاول (٣) السهروردي نفي التناثنية عنه في عقيدة النور والظلام اقتداءً بالأفلوطينية ، هرباً من الزاد شتيه المانوية يتبعو إشراقيته — أقول مهما حاول ذلك في قوله بأن معدن الظلام أو الأجسام هو اللاوجود ، فإنه يضع نفسه في أحد أمرين لا ثالث لهما ، إما نفي الأجسام وإماتناثية الوجود وندخل إلى تفصيلاتنا التطبيقية مع

(١) ابن رشد : تهافت التهافت ٣١٣ .

(٢) الغزالي : تهافت الفلاسفة ٥٠ وأنظر الدكتور إبراهيم مذكور : مجلة الرسالة العدد ١٤١/١٤٢٧

عام ١٩٣٦ م وأنظر أيضاً الدكتور محمود قاسم : مؤتمر دمشق ٢٠٠ .

(٣) السهروردي : حكمة الإشراق ١١/٢ وأنظر هياكل النور ٣٥ ،

مذهب السهروردي في جذوره وامتداده ومكانه . هل ابن سينا صاحب النظرية الاشراقية السهروردية؟ إن الذي أثار هذا التساؤل هو ما قيل عن ابن سينا أنه صاحب النظرية بجدليل كتابه (الحكمة المشرقية) وقد أجمع المستشرقون على هذا الرأي ، وقالوا أنه المصدر لحكمة الاشراق ، وليس بهذا الكتاب فقط ، بل بما كتبه ابن سينا عن فلسفة العشق في رسالة العشق . لكن الأستاذ (١) نلليو رفض هذا الرأي ، وإن لم يأت بنتائج حاسمة في هذا الرفض . فقد رأى أن كتاب ابن سينا الحكمة المشرقية كتاب فلسفي وليس في التصوف أو الحكمة الباطنة وجاء هنري كوربان فرادف (٢) خطأ بين لفظه الاشراقية والمشرقية عند ابن سينا . ولكن جماع مذهب ابن سينا كان مقدمة طيبة ولا شك للحكمة الاشراقية لدى السهروردي سواء كان كتاب ابن سينا فلسفة خالصة أو تصوفا باطنيا ، فإن محاولة التحرر من السيطرة الأرسطية كان الطريق المشترك لابن سينا والسهروردي (٣) ، كما أن الشفاء والاشارات والتنبيهات لابن سينا كانت محالا خصباً ومدخلا طيباً للمدرسة الاشراقية ضمن مداخلها العديدة . المهم أن ابن سينا والسهروردي حاولا التحرر من الأرسطية بإدخال أمشاج من الأفلوطينية الحديثة ، وأن ارتباطاً في نفس الوقت بالنظرة الفارابية في الجمع الخاطئ بين الحكيمين أرسطو وأفلاطون . فإذا نظرنا إلى عملية الخلط عند ابن سينا والسهروردي نجد أنه بينما يدخل ابن سينا عناصر غنوصية هرسية نجد السهروردي يضيف عناصر من الحكمة الايرانية القديمة لها المكان الأول في نظريته بالإضافة إلى غيرها من غنوصيات يقول فيها (وأودعنا علم الحقيقة كتابنا المسمى بحكمة الاشراق أحيينا فيه الحكمة العتيقة التي مازالت

(١) نلليو : مقال في مجلة الدراسات الشرقية R.S.O ١٩٢٥ المجلد العاشر بعنوان فلسفة ابن سينا الشرقية أو الاشراقية .

(٢) هنري كوربان : المزارع والمطارحات للسهروردي ص ١٩٥ تحقيق ونشر كوربان وأنظر

٤٣٣/٤٠

(٣) الدكتور أبو العلا عفيفي : مؤتمر ابن سينا ٤٤٢ بغداد ١٩٥٢ .

أئمة الهند وفارس وبابل ومصر وقدماء يونان إلى أفلاطون يدورون عليها ويستخرجون منها حكمتهم وهي الخيرة الأزلية (١) لهذا نرى أن السهروردي لا يحيى في حكمة الاشراق فلسفة ايران أو فارس القديمة فحسب ، بل يحيى كذلك المرمسية المسماة بالشرقية الشرقية نعم قد يقتصر السهروردي على تأكيد العنصر الاشراقي الفارسي القديم ، وينجى جانباً العنصر الشرقي ، وقد يطاق هو وشراحه اسم شرقية أو مشرقية على حكمته الإشرافية فيوقعوننا في الخاط والاضطراب كما يقول القطب الشيرازي (٢) في شرح حكمة الإشراق (حكمة الإشراق أى الحكمة المؤسسة على الإشراق الذى هو الكشف ، أو حكمة المشاركة الذين هم أهل فارس ، وهو أيضاً يرجع إلى الأول لأن حكمتهم كشفية ذوقية فتسبب إلى الاشراق الذى هو ظهور الأنوار العقلية ، ولعائنها ، وفيضاتها بالإشراقات على الأنفس عند تجردها ، وكان اعتماد الفارسيين فى الحكمة على الذوق والكشف ، وكذا قدماء يونان خلا أرسطو وشيعته ، فإن اعتمادهم كان على البحت والبرهان لا غير) من هنا وصل السهروردي بين هذين الطرفين على أساس الغنوصية القديمة والعلوم المستورة التى نأماها صائيه حراز فى المنطقة من سوريا فيما وراء الفرات حتى بعد غزو المسلمين لفارس ٣ ، ولهذا وصات فى لغة عربية إلى علم الفاتحين . تقول إن هذه الميافيريقا خلطها السهروردي بعناصر من زارادشت ، وأصبح عنده هرمس وأغاذيمون وأسقليبيوس ، وفيثاغورس من حجج العلوم المستورة الرؤساء المزعومين لحكمة الاشراق إلى جوارجا (١) مناسب

(١) المطارجات ص ٤٠١ / ٤٣٣ .

(٢) القطب الشيرازي شرح حكمة الاشراق إيران ص ١٢ وأنظر

Bulletin of the school of oriental otudis Vol XII 1950 The Influence of Hermetic Literatwre on Moslem Thought.

(٣) مونك : إمشاج ١٨٥٩ وأنظر دى بور دائرة المعارف الإسلامية ج ٢ ٥٦٨ مادة

إشراف ١٩٢١ وأنظر نالينو جاللة الدراسات الشرقية مجلد ١٠ ١٩٢١ .

(١) المصادر السابقة تحت رقم ٣ .

وبزرجمهر من حكماء فارس . لهذا نرى واضحا أن زارا دشت هو الجسر الواصل بين اليونان والفرس ، وعلى هذا الجسر تم التمازج بين الشرق والغرب لدى الأفلاطونية الحديثة التي تتلمذ عليها السهروردي أيضا .

لاشك إذن في أن الأصول الفارسية القديمة هي التي أمدت غلاة الشيعة بتعاليم تلك التي دخل من بابها السهروردي ، وازدهرت في حقلها الإشراقية مع جلال الدين الدواني ٩٠٧ هـ وهو من شراح هياكل النور ، كما نبغ فيها من الشيعة أيضا الأبهري ٦٦٣ هـ ، ونصير الدين الطوسي (٦٧٢ هـ) ولكن أكبر أعلام الإشراقية بعد السهروردي هو ملا صدر الدين الشيرازي ١٠٥٠ هـ الذي تتلمذ على أعلام الشيعة العلامة بهاء الدين العاملي ت ١٠٣٠ هـ ، وميرداماد (١٠٤١ هـ) وقد امتدت شبكة هذه المدرسة حتى تخرج فيها البهائية وما تولد عن نظرياتهم من مذاهب (١) . المهم أن مدرسة المغرب في تأثرها بالغنوص الفارسي الشيعي لم تكن متأخرة عن مدرسة المشرق من الناحية الزمنية ، ونرى أثر ذلك لدى عبدالله بن مسرة (ت ٣١٨ هـ أو ٣١٩ هـ) وهو من رواد مدرسة ابن عربي المباشرين كما نرى أثر ذلك في الغرب المسيحي لدى هيلز Hales وريمون لال Raymond Lull وروجر بيكون R. Bacon ودون سكوت (٢) D.Scotus . فإذا بحثنا عن قوة المصدر الفارسي كعنصر أول في فلسفة السهروردي الإشراقية نجد أن السهروردي حين يخالف اتجاه المدرسة المشائية في العناصر الأربعة للماء والتراب والهواء والنار ، فإنه يرجع إلى المصدر الفارسي القديم فيلغى النار أو يسموها بعيدا عن الماء والتراب والهواء ، لأنه يسميها النار المعقولة ، ويعتبرها غير محسوسة (٣) . والنار المعقولة في الهواء

(٢١) فاربورج أفلاطون وزارادشت ١٩٢٤ — ١٩٢٥ لينزج ١٩٢٧ وأنظر جب gib . Mohammedanism p 163—164.

وانظر دائرة معارف الإسلام Enc of Islam vol. II p 378

وانظر براون تاريخ فارس النص الانجليزي 438 P وبروكمان : تاريخ الشعوب الإسلامية ١٣٤/٣

(٣) حكمة الاشراق ٤٢٢ — ٤٢٣

الذى هو قسم لطيف وقسم حار ، والنار هى الهواء الحار ، وهى لا تحرق ؛ بل الهواء هو الذى يحرق . ولما كان للنار الفارسية قد استبها ، فإن حكمة الإشراف تصورها نار مقدسة معقولة بعيدة عن الحس والحسوس ، (فالنار ذات النور شريفة لنوريتها ، وهى التى اتفقت الفرس على أنها طلسم أرد بهشت وهو نور قاهر فياض لها ، وهى أخت النور الاسفهبذ الإنسانى) (وكما تضىء النفس عالم الأرواح ، كذلك تضىء النار عالم الأجرام ، وكما أن الخلافة الكبرى للنفس ، فللنار الخلافة الصغرى) . وعند السهروردي أن النار المعقولة ، وهى مذكور لامؤنث (أخو النور الاسفهبذ) (هى الممتدة فى مذهب الجلالة المشرقة وهى الحضرة الربانية التى تسكن اليها النفوس وهى التى قادت الملوك السعديين أفريدون وليا خسرو ، وهى التى تجلت لموسى لما أن نودى من شاطئ الوادى الأيمن فى البقعة المباركة من الشجرة) . (١) وعند السهروردي أن هذه النار المقدسة بنوريتها وناريتها لها أدعيتها المقدسة أيضا — تلك التى تصل السهروردي بالجو الصابئ . فهو واضح تماما هذه الأدعية وفى صلواته لملائكة الأفلاك فى صرح إشرافيته المقدسة . ومن أدعيته للشمس وهى تختلف كل يوم حسب نوع وطبيعة أيام الأسبوع (أهلا بالحقى الناطق الأنور) . ونلاحظ فى صيغة الدعاء بأن الشمس روح حتى يستحق العبادة والدعاء المباشر . ويؤكد ذلك قوله (أنت «هورخش» الشديد . قاهر الغسق . فاعل النهار بأمر الله تعالى . مالك رقاب الأنوار المتجسدة بحول الله (٢)) . ورغم أن السهروردي يحاول فى دعائه إلغاء لبس المشاركة فى قوله بأمر الله وحول الله ، فإن ابن تيمية (٣) معذور كل العذر فى اتهامه السهروردي بتمام الإلحاد . أما المصدر الثانى الأفلوطينى فيبدو واضحا بالمقارنة بين هياكل

(١) حكمة الإشراف ٤٢٧/٤٣٤ وانظر عذاب الحلاج p 845

(٢) حكمة الإشراف ٣٥٧/٤٣٤ ، وانظر الألواح العمادية للسهروردي كوزبان ورقة ١١٨٦ — ١١٨٩ .

(٣) فتاوى ابن تيمية ج ٤/٩٣ وما بعدها وانظر H. Ritter فىولوجيات رقم ٩ مجلة الإسلام ج ٢٤ — ١٩٣٧ (p 85) Der Islam (الواردات والتقديسات ٢٨٥ .

النور ، وأتولوجيا أفلوطين التي حسبها المدرسة المشائية لأرسطو . فأصل الهياكل في
 الأتولوجيا واضح تمام الوضوح (١) ، كما نجد ذلك في رسائل السهروردي وكتبه الصغيرة
 أمثال التلويحات وأصولها من الأتولوجيا أيضا ، كما تبدو أصول نظرية التذكر عند حي بن
 يقظان السهروردي لدى الأتولوجيا كذلك (٢) . إن النور الأول عند السهروردي يفيض
 بينابيع للنور (وهذه الينابيع لاحد لها ، ولا نسب ولا إضافات في : هو ، وهي ، وإياه (٣)) ،
 هو إن أم النسب عنده هي نسبة الجوهر القائم الموجود إلى الأول المطلق بذاته ، وهذا هو لب
 الأفلوطينية يصوغها السهروردي صياغة زارادشتية ... فهذه الماهية الأولى « هي بهمن »
 « فو هو مانو » أول الاسفهبذات السبعة ، وهو حكمة يزدان) ، وهو هو كما جاء في
 « مذهب » الملائكة عند « ابرقلس » من حيث أن لكل ماهية معشوقها ، أو كما
 يقول السهروردي (هو نور قاهر ، وهو « سببه » ، وممده ، وواسطة بينه وبين الأول) ،
 هو (هو أبونا ورب طلسم نوعا ، ومفيض نفوسنا . روح القدس جبريل المسمى عند
 الحكماء بالعقل الفعال) (٤) . ويبدو التأثير بالأفلوطينية في استعمال السهروردي للرمز
 والإيغال في استعماله إلى درجة عنيفة ، فإن جعله الصنم رمزا للمعنى الحسي والعقلي معا
 أساسه أفلوطيني . فالإنسان الحسي في أتولوجيا أفلوطين هو صنم للإنسان العقلي الموجود
 في العقل الثاني ، أي في عالم المثل ، والعالم الحسي كله صنم للعالم العقلي ، وعلاقة الصنم بالمثل
 تقوم على أساس المشاركة الأفلوطينية ، وهذا هو ما أتمناه قبل السهروردي ابن سينا
 وابن طفيل (٥) . وقد خرج السهروردي من عملية الربط بالثورة على الأرسطية والبناء

« (١) قارن الهيكل الرابع والتلويحات ١١٢ بأتولوجيا أفلوطين ١٤٨/١٤٢/٤٤/٢٣ .

« (٢) قارن حي بن يقظان للسهروردي وأتولوجيا ١٤٢/٢٣ .

« (٣) مخطوط راغب ١٤٨ ورقة ١٨٢ أ .

« (٤) هياكل النور ٣٠٢ هياكل ص ٢٨ القاهرة ١٩١٦ .

« (٥) أتولوجيا ١٤٨/٨٧/٥٨ أنظر برقلس شرح طيماوس ج ١/٣٤١ — وانظر الدكتور محمد

عيسى أبو ريان في كتابه أصول الحكمة الاشراقية ٧٨ .

على الأفلاطونية وذلك لضعف أتباع أرسطو (في قواعدهم ، وبطلان معادهم) لأنهم (حرموا من الوصول أعنى معاينة المعاني) ، وبمعنى أدق : حرموا من الكشف كما يقول الشيرازي : (وكان اعتماد الفارسيين في الحكمة على الذوق والكشف ، وكذا قدماء يونان خلا أرسطو وشيعته (١)) .

فإذا ذكرنا أهم الدراسات لنظرية الإشراق فإننا نجد ما كتبه نلوفر ، وكوربان ناشر ومحقق المطارحات ، وما كتبه وحققه فان دان برج Van den Bergh لهياكل النور ، وما كتبه الدكتور محمد إقبال (ت ١٣٥٧ هـ) في تطور الميتافيزيقا في فارس عن ثنائية النور والظلام عند السهروردي ، وما حققه ماسينيون في مجموعة نصوص لم تنشر حول العلاج وصلة السهروردي به ، وما قدمه كراوس في تحقيقه لأصوات أجنحة جبريل ، وما حققه الدكتور أحمد أمين (ت ١٩٥٤ م) للغربة الغربية (حى بن يقظان) في بحثه للمقارن للفروق بينها وبين حى بن يقظان لدى ابن سينا وابن طفيل ، وآخر البحوث الهامة المستفيضة ما قدمه الدكتور محمد على أبوريان في كتابه الممتاز حول أصول الفلسفة الإشراقية ١٩٥٩ م وما حققه لهياكل النور أيضا .

وقد صنف (٢) الدكتور محمد على أبوريان كتب السهروردي تصنيفا موضوعيا في نوعين حدد النوع الأول منه بالبحوث الميتافيزيقية ، وأهمها حكمة الإشراق وهياكل الأنوار . أما النوع الثاني فيظهر لدى رسائله الصوفية وهي مجرد شروح وتفصيلات لمذهبه الأساسي في حكمة الإشراق ، كما عقد الدكتور أحمد (٣) أمين في نشره وتحقيقه لحي بن يقظان لابن سينا وابن طفيل والسهروردي مقارنة دقيقة وصل منها إلى حقيقتين هامتين الأولى : أن القصة في ذاتها عند الثلاثة لها مدد يوناني قديم في

(١) حكمة الإشراق ٢٠/٥

(٢) الدكتور محمد على أبوريان أصول ٥٠ — ٥٧ .

(٣) الدكتور أحمد أمين : حى بن يقظان ١٧ وانظر نص السهروردي من الكتاب ص ١٣٥ — ١٣٨

كتاب اسمه (إيمن ذريس) ومعناها حافظ الناس منسوباً إلى (هولمصر)، وهو مبنى على حواراً امتزج فيه المذهب الأفلاطوني، بمذهب قدماء المصريين، وذكر الدكتور أحمد أمين أن القفطى أشار إلى ذلك في تاريخ الحكماء . الحقيقة الثانية أننا : إذا قارنا بين ابن سينا وابن طفيل والسهروردى نجد أن حى بن يقظان لدى ابن سينا ٤٢٨ هـ هو العقل الإنسانى ولدى ابن طفيل ت ٥٨١ هـ هو الإنسان نفسه باحثاً منقبا عن الحقيقة حتى يصل إليها، ولدى السهروردي ت ٥٨٧ هـ هو الإنسان نفسه وقد اكتمل عقله وأراد أن يصل عن طريق الكشف والذوق إلى معرفة ربه ووصل فعلاً . وإذا كان ابن سينا قد جعله عقلاً متفلسفاً، فقد جعله ابن طفيل إنساناً عاقلاً ومتصوفاً معاً، بينما جعله السهروردي إنساناً متصوفاً وصل إلى المعرفة الإشرافية فعلاً عن طريق الكشف . وقد ذكر الدكتور أحمد أمين أيضاً أن أسلوب السهروردي أغمض بكثير من أسلوب ابن سينا وعلى العكس كان أسلوب ابن طفيل (١) . فقد ركب السهروردي في هجرته الروحية باسم الله الكلى (حقيقة وجود كل عارف)، وقد انتصر (عندما فار للتغور واستولى العقل على نزعات البدن وأخلاقه) بعد أن عبر جماجم عاد وثمود التي هي شهوات، ولكن الله قال له إن العود ضرورى إلى « فيروان » عندها تضرع بها كيا . فقال له : (ولكنى أبشرك بشيئين . أحدهما أنك إذا رجعت إلى الحبس يمكنك الحجى إلينا إذا شئت، والثانى أنك متخلص فيما بعد إلى جنابنا تاركاً البلاد الغربية بأسرها (٢) . ولاشك أن السهروردي يؤكد في نظريته الأفلاطونية رجعة النفس في تذكرها عالمها السامى : نفس الاتجاه المتمد مع ابن سينا في النفس التي هبطت

(١) الدكتور أحمد أمين حى بن يقظان ١٧ وانظر نص السهروردي من الكتاب ص

١٣٥ — ١٣٨ .

(٢) النص الذى حصل عليه الدكتور أحمد أمين للسهروردى جاءه عن للرحوم العلامة الاستاذ محمود الحضرى وهو المخطوط الوحيد فى مصر وقد حصل على صورته من أصله فى مدريد بالأسكوريال التى كتبت خطأ فى سجلاتها أنه لابن سينا وقد نشره كوربان بعنوان الغربية الغربية ١٩٥٢ .

من الحل الأرفع . وأبرز رموز السهروردي (الهدهد وحى العقل : العقل الهادي الذي هدى سليمان إلى النبأ اليقين) ، نفس اتجاه العطار ، (والطور لدى موسى كمعراج للمعرفة اللدنية ، وحوّت يونس الذي اتخذ سبيله في البحر سربا وهو النفس التي تسربت إلى بحر الجسد) (١) . نفس المدد الهليني الأفلاطوني القديم الذي عبر المشائية الإسلامية . ونلاحظ أن السهروردي هنا لدى حى بن يقظان بعد أن تخلص (من رجس الهوى) كما يقول يحتر ما ذكره في التلويحات وحكمة الإشراف بعد عروجه على المعراج المشائي (٢) نجد هذا في قوله (وأول ما يبتدىء عليهم أنوار خاطفة لتلك الطوالع واللوائح ، ثم يمعنون في الرياضة إلى أن يكثّر عليهم ورودها للمكة متمكنة ، بعد ذلك يثبت الخاطف ، وعند ثباته يسمى السكينة . ، وعند التوغل يصير ملكة . ثم يحصل العروج (٣) . . .) وهو المعراج المشائي الذي يقول فيه ابن سينا فيما ذكرناه معه — من أن الواصل الكامل يتدرج من مرحلة الارادة ، إلى مرحلة الرياضة ، إلى مرحلة الحد ، إلى مرحلة السكينة ، إلى مرحلة الملكة التي يصل بها أخيرا إلى منازل الاتصال (٤) وعلى الرغم من محاولات السهروردي نفي الامتزاج أو الحلول الخلاجي ، فإنه واقع فيه كما نرى وكما سنرى عبر الحلوية الأفلوطينية الحديثة .

فإذا مضينا مع السهروردي (٦) في صرحه الفلسفي الضخم نجده يرى أن المعرفة إلهام بَشَّرَ به فلاسفة وحكماء العصور جميعا مهما اختلفت بيئاتهم ومنازعتهم وعقائدهم وأديانهم ، فكلهم في رأيه يتبعون جهة واحدة هي الكشف . ولكن هذه المعرفة لاتأتى الا عن طريق بعض المواهب التي تظهر على رأس كل عصر حسب المفهوم الشيعي ، وهو عند

(٢١) انظر النص ١٣٥/٨ — ١٣٨ في كتاب الدكتور احمد امين حى بن يقظان .

(٤٣) السهروردي التلويحات ١١٣/٩٤/٩١

(٥) ابن سينا النجاة ٢٨٠ — ٢٨١/٣٧٢/٤٥٤ .

(٦) حكمة الاشراق ٣٧١ وانظر هياكل النور ٢٨ — ٢٩ ، ٤٥٤/٣٢٠٤٥٤ .

السهروردي قطب الوقت ، وإمام زمانه كله ، وإيس إمام الجهة التي يقطنها وهو نفس الصراط الذي فلسفه ابن عربي خاتم الأولياء . ويبدو تأثير السهروردي العميق بالنظرة الثنائية الفارسية واضحة في تقسيمه العالم إلى قسمين عالم النور ، وعالم الظلام . الأول هو الروحاني الأعلى أي المنير وعلى رأسه الإله الذي يدعى نور النور الذي تحدث عنه الحلّاج في قوله كبدية للسهروردي الإشرافي (لأنوار نور النور في الخلق أنوار) (١) . يلي ذا الإله في المكانة عقول الكواكب ويسمى الأنوار القاهرة أو الحاكمة أو السائدة . تليها العقول الأخرى ويسمى الأنوار فقط دون أية صفة لهذه الأنوار . أما القسم الثاني فهو عالم الظلام . عالم المادّة والوضاعة والرداءة . وأشخاص هذا العالم تدعى عنده بالأوثان أو البرازخ .

أما كيفية صدور الموجودات (٢) عن هذا الإله نور الأنوار ، فهي أنه قد انبثق إشراق واحد من نور النور — هذا الإشراق الأول أو النور الحاكم الصادر عن الإله هو الذي يعنيه ابن سينا بالعلول الأول . هذا النور على أثر صدوره ينظر إلى باريه ، وإلى ذاته ، فيجد نفسه ظالما بالنسبة إلى الإله . ومن هذا ينشأ البرخ الأول ، وهو الذي كان يسميه ابن سينا جسم الفلك الأول أو الفلك المحيط . وعلى هذا النظام تصدر الأنوار والبرازخ الأخرى ، وهذه البرازخ تتحرك بتأثير الأنوار حركة تجعل الأنوار القاهرة البرازخ مقهورة وهكذا يظال النور ينتشر نازلا حتى يعمّ عالمنا على نفس النهج الذي رأينا في العالم الأعلى أي أن كل عقل إنساني يمثل في برزخه العقول العليا في برازخها . ولم يسلك السهروردي النهج الفلسفي فيما يتعلق بنشأة الكون فحسب ، وإنما سلكها في مشكلة أدق من مشكلة الصدور وهي مشكلة الريالزم Realism والنومينالزم Nominalian . وقد قرر أنه لا يؤكد فكرة المثالية المطلقة ، ولا يرى أن الإنسانية أو الحيوانية نموذجاً ذا وجود ذاتي كما قرر أصحاب هذا المذهب ،

(١) الحلّاج الديوان 58 p نشر ماسيتيون .

(٢) حكمه الاشراق ٣٧١ وما بعدها وانظر هياكل النور ٢٨ — ٢٩/٣٢/٤٤/٤٥

لأن الفكرة العامة لا يمكن أن توجد إلا في العقل . إذ لو فرض وجودها في الأفراد لفقدت عموميتها ولكن ليس معنى هذا أنه لا يوجد غير هذه الفكرة العامة ، بل إن هناك شيئاً آخر أسمن من الكائنات المادية ، وأثبت من الفكر المجرد . إذ كيف يعقل أن الكليات العامة التي هي أرفع من الأشخاص المحسة تنزع منها ؟ وكيف يصدر الأعلى من الأدنى ؟ وكيف ينتج المثالي من الوثني الوضع الذي لم يصنع إلا على صورته ؟ هناك إذن مبدأ — هذا المبدأ لدى نظرية السهروردي هو النور القاهر ، وهذا النور القاهر ثاو في عالم النقاء النوراني — الذي له صور معينة هي صور الحب والسرور والسيادة ، وحينما يقع ظل هذا النور على عالمنا تفتج فيه أشخاص نوعه المراتية أو أوثانه وأصناماه — تلك التي تصير على أثر ذلك أناسي أو حيوانات أو معادن ، أو طموماً ، أو روائج — هذه الصيرورة تقع تبعاً للاستعدادات الخفية التي تعد مواد هذه الكائنات لتقبل صور هذا النور . وعلى أثر ذلك توجد الفكرة العامة في العقول . وقد تسببت فكرة الصيرورة في اتهام السهروردي بالدعوة إلى فكرة التناسخ وقبولها كمبدأ أصيل في فلسفته للعقل المعلقة كما سنرى بعد قليل (١) .

فإذا مضينا معه في نظرية النفس نلاحظ أثر الفلسفة الفارسية الثنوية الممتزجة بالأفلوطينية مما سنراه أيضاً لدى ابن عربي في نفس المقام والمجال . يرى السهروردي أن النفس عنصران : الجسم الكثيف المظلم السلبي ، والجوهر البسيط المنير الإيجابي ، وهذا الجوهر هو حاكم القوى المانح الأعضاء الحياة والاكتمال ، وهو معنى النفس المطمئنة في القرآن أو عقل الفلاسفة ، أو قلب الصوفية (٢) .

(١) السهروردي : هياكل النور تحقيق ونشر الدكتور أبو ريان ٦٤ وانظر قصاب باشي زادة رسالة في المثل الافلوطينية والمثل المعلقة مخطوط دار الكتب المصرية ٥٩ مجاميع ، وانظر حكمه الاشراف الفصل الثالث ٥١٢ — ٥١٨ وانظر جلال الدين الدواني : شرح هياكل النور ورقة ٦٣ مخطوط وانظر الدكتور أبو ريان أيضاً في أصول الحكمه الاشرافه ٢٠٠ وما بعدها .

(٢) كارادي نو Carra de Vaux مفكرو الاسلام 224—223 p

فإذا تأملنا صرح حكمة الإشراق نجد قسمين الأول يعتبر مقدمة منطقية للثاني ، وهو الأنوار الالهية . وقد اشتمل على خمس مقالات : النور وحقيقته ، نور الأنوار وما يصدر عنه وهذه هي المقالة الأولى . أما المقالة الثانية ففي ترتيب الوجود ، والثالثة في كيفية فعل الأنوار والأنوار القاهرة ، والرابعة في البرازخ ، والخامسة في المعاد والنبوات والمنامات . ونلاحظ في تقسيماته للنور والظلمة تقابلا متصلا فهو يرمز للروحاني بالمثير ، والمادي بالمظلم ، والعقول بالأنوار ، وعقول الأفلاك بالأنوار القاهرة ، وإلى النفوس الإنسانية بالأنوار المجردة ، وإلى الله نور الأنوار ، وإلى الجسم بالجواهر الغاسق ، وإلى عالم الأجسام بعالم البرازخ .

فإذا انتقلنا معه في تقاسيمه للحكماء نجد أنواعا أربعة :

١ — حكيم إلهي متوغل في التأله عديم البحث كأكثر الأنبياء والأولياء . والمثال من عندياته للبسطامي والحلاج .

٢ — حكيم بحاث عديم التأله كالمشائين أتباع أرسطو قديما وأتباعه في المدرسة الإسلامية حديثا كالفارابي وكابن سينا في مدرسة الفارابي رغم ترده بين أفلاطون وأرسطو في نظر السهروردي .

٣ — حكيم إلهي متوغل في البحث والتأله ، ولم يصل إليه إلا السهروردي في نظر نفسه وفلسفته .

٤ — متوسطات بين التأله والبحث .

أما الحكميم الإلهي المتوغل في البحث والتأله كالسهروردي فله الرئاسة وهو الذي يسمى بالقطب .

ويندرج في صرح الحكماء ومراتبهم مراتب الطلاب ، فهناك طالب التأله والبحث ، وطالب التأله فقط ، وطالب البحث فقط . وأما هم طبقا للتقسيم والتصنيف : طالب التأله والبحث . لهذا ذكر السهروردي أنه كتب حكمة الإشراق لطالبي التأله والبحث ، وهو يشترط في أقل درجات من يقرأ كتابه أن يكون قد ورد عليه البارق الإلهي بحيث يصبح ورود هذا البارق ملكة له . أما من لم يكن كذلك وأراد البحث وحده فعليه بطريقة المشائين . معنى هذا أن الفلسفة الخاصة تصطنع العقل ، في حين أن الحكمة الإشراقية سوانح نورانية عرفانية دعائمها الذوق ومشاهدة الروحانيات ومعانيه أسرارها . فإذا كان السهروردي في فلسفته الإشراقية حكيم متأله متوغل في التأله والبحث يسمو على درجة الأنبياء والأولياء — إذا كان قد ضيق علينا الخناق ضاربا بفلسفة العقل عرض الحائط وطوله ، فإن السؤال الذي يواجهنا هو : هل الكشف ذوق خالص لا يمكن أن يقام البرهان عليه ؟ لقد أجاب الغزالي^(١) فيما فصلناه عنه عن هذا السؤال بميزان العقل ، ويمكن التعرف على المتوهم الشيطاني من المتحقق السماوي استنادا إلى هذا الميزان السليم أو القسطاس المستقيم ؛ وإن كان العقل في ذاته لا يمكن أن يحكم على ماهو فوق مستواه وحدود إمكانياته كما رأى الغزالي أيضا . وليس معنى هذا عنده عجز العقل بالمعنى السلبي المطلق للعجز ، فإننا عندما نعترف بحدود العقل في مواجهة اللامعقولات ، وحينما نعرف به ما فوق إمكانياته ، فليس معنى ذلك أننا نكتشف ما يتصف به العقل من قصوره وإنما نكتشف به قوته أيضاً . ومعرفته لنفسه ولما فوق حدود معرفته . ومادامت قوة العقل تقوم في قدرته على العلو نفسه ، فإن أعلى مراتب هذه القوة تكون هي المعرفة النورانية التي هي المعرفة الفائقة للعقل . وإذا كانت المعارف الكشفية من قبيل الوجدانيات التي لا عمل للدلائل أو البرهان فيها كما يقول ابن خلدون^(٢) .

(١) الغزالي : الجواهر ١٢٢/٣٧ — ١٣٨ .

(٢) ابن خلدون المقدمة / ٣٣٠ .

ملاحظة سنرى بعد قليل أن السهروردي يؤكد ما فوق العلو الشيعي في نظراته حين يقول [إن الجفر الشيعي أجمدية التصوف عندنا] .

فإن الصوفية كما يقول ولیم جیمس^(١) ليس من حقهم أن يلزمونا قبول ما تصل إليه أذواقهم الخاصة ما دما خارجين عن دائرة هذه الأذواق ، وهذا يعود بنا إلى رأى الغزالي في تحكيم العقل المؤمن لما في نفسه ولما فوقه حتى يتميز لنا المتوهم من المتحقق ، أو الذى يمكن قبوله والذى لا يجوز قبوله بحال من الأحوال ، أو كما يقول صالح بن مهدى المقبلي^(٢) صاحب العلم الشامخ مخاطبا المتعصبين لدعوى إهمال العقل من جانب الصوفية (وأنتم تزعمون أن الكشف ذوقى ولا يمكن إقامة البرهان عليه ، فكل كشف ادعى يجوز خلافه بجواز غلط صاحبه ، ولا طريق إلى معرفة الصادق من الكاذب ، وإن كان معرفة ذلك الغلط بالعقل كان الميزان هو العقل ، وكان حاصل الكشف دعوى علم بلا دليل يمكن إقامته ، وعلينا حينئذ أن نجري عليكم حكم من ادعى ما يستحيل إقامة البرهان عليه ، وقد يكون هذيانا ، وقد يكون كفراً ونحوه) . من هنا يتحدد مكان العقل فى حدوده كميزان فى نفسه ولتميز ما فوقه ، ومن هنا تبطل دعوى المتألهين المتوغلين فى التأله والبحث وما دون مستواهم من الأقطاب فى هدم ميزان العقل على الإطلاق رغم دعوى السهروردى إقامة فلسفته على العقل . لقد وضع السهروردى كل أنظاره فى حقيقة الأمر عبر نظرية الفيض أو الصدور التى نسق خلالها كل نظرياته المتناقضة وغير المتناقضة ، فى الوقت الذى أقام صرحاً هندسياً ضخماً لحتمه وسداه أنوار ، وظلمات من أنوار غاسقة ، أو من الأنوار الظلامية كما يقول المصدر القرمطى^(٣) عن السهروردى فى فلسفته عامة .

(١) ولیم جیمس Varieties of Religious exp. 422

وأنظر برديايف Nicolas Berdyaev

العزلة والمجتمع Solitude and Rotiety ص ٢ (برديايف ث ١٩٤٨ م) ترجمة الزميل فؤاد كامل .
(٢) المقبلي العلم الشامخ ٧٣٧ — ٧٣٨ وأنظر الدكتور محمد مصطفى حلمي ابن الفارض .

١٥٧ — ١٥٩ .

(٣) الملطى التنبيه والرد على أهل الأهواء والدع ٢٦ — ٢٧ .

ولقد حطم السهروردي أول ما حطم في نظرية الصدور نظام العقول العشرة فأفاضها على الإطلاق فيضانا مطلقا ، وذكر بأنها لا يحصرها حصر ولا عد ، فهي عنده حسب ما يقتضيه عالم الأنوار العقلية ، وهو عالم لا يدركه العقل وإن اتصف بالعقل ، لأن الفيض المتصل غير المحدود المقيد عنده إشرافي نوراني عرفاني كما يقول . ومن هنا كان الدكتور محمد علي (١) أبو ريان في غاية الدقة حين أكد أن مذهبه العام شعوري ، ولهذا فالنورانية العرفانية عنده تتسم رغم حبيكتها الهندسية الضمة بالطابع الشعوري لا العقلي . فإذا بحثنا وراء علة هذا من لقيد العقول العشرة وإطلاقها إلى مالا نهاية وجدنا نظريته في (برهان ربه) هذا البرهان الذي هداه إلى الفيض اللانهائي . وهو يحكى لنا أنه كان قبل تحطيمه القيد عن العقول العشرة أكبر الذائدين عن حماها المشائي التي تجهل ملكوت الأنوار فتجده محدود أو تقيده بقيود . (٢) نصل من هذا مع السهروردي إلى حقيقة خطيرة على أساس تمسكه الشديد بتحطيم قيد العقول العشرة وعلى أساس إطلاق الفيض — هذه الحقيقة هي أن إيمانه بالفيض على هذا النحو يؤدي حتما إلى ما يحاول إنكاره دون جدوى ، وهو إيمانه بوحدة الوجود التي فلسفها بعده في وضوح سافر محيي الدين بن عربي ٦٣٨ هـ . يقول (٣) السهروردي (وجماعه توهوا أن النفس جزء من الله والله لا يقبل التجزؤ ، لأنه ليس بجسم ، فكيف تشبه النفس الناطقة جزءا منه ؟ ونقول : إن ما يسوقه السهروردي لذر الرماد في العيون لا يمكن أن ينفي النتائج الحتمية لمذهبه المؤدى إلى وحدة الوجود . يؤكد هذا معنا الفيلسوف المعاصر راسل حين يقول إن نظرية الفيض بعموميتها ، والتي تقول باستحالة خالق العالم من لا شيء (انتهت على فترات في العصر المسيحية إلى مذهب وحدة الوجود (٤)) . والعجيب أن السهروردي في هذا المجال يؤكد بعيدا

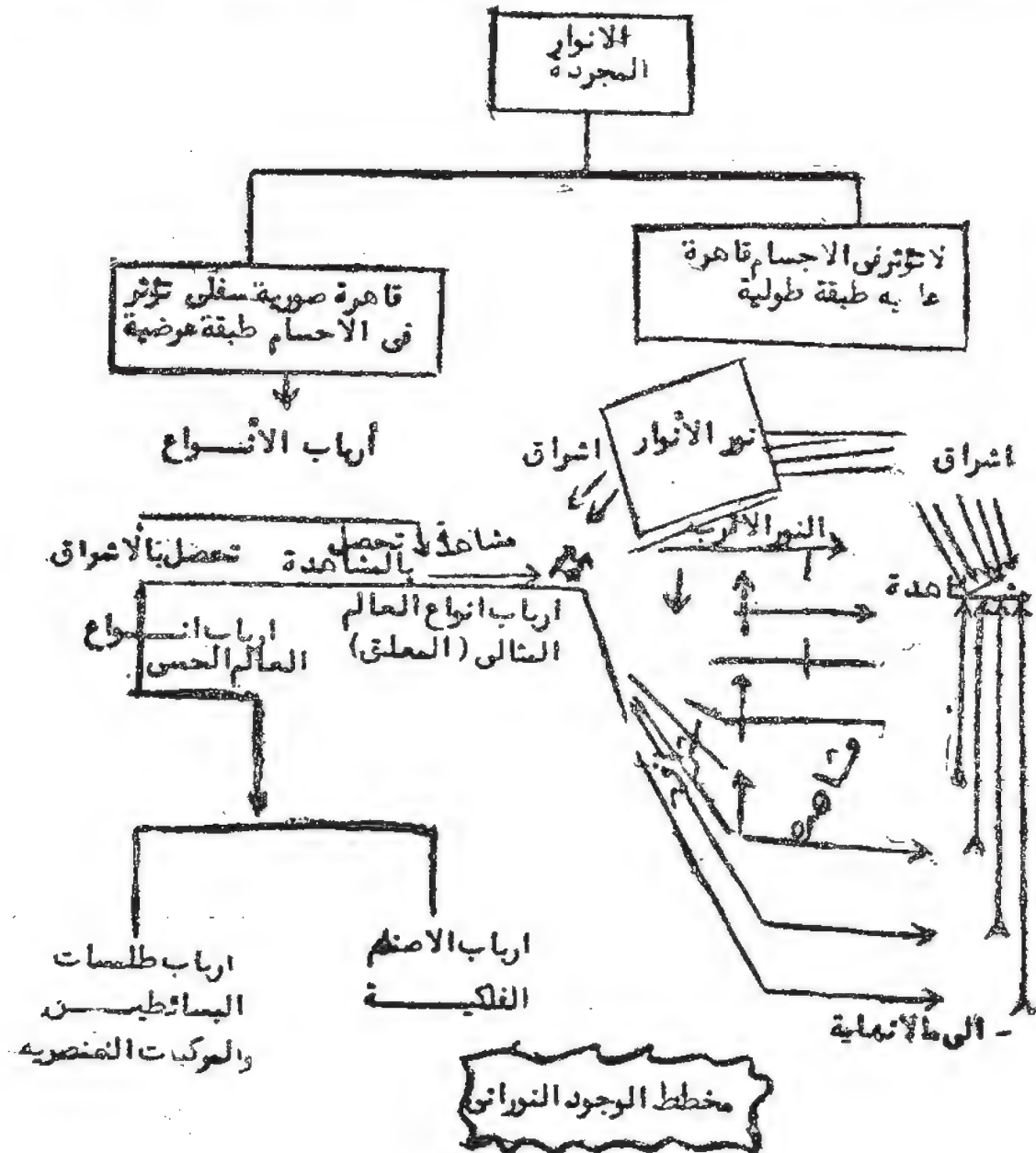
(١) الدكتور محمد علي أبو ريان : أصول الحكمة الاشراقية ١٧٦ .

(٢) السهروردي حكمة الاشراق ٣٦٧ — ٣٧١ وانظر الألواح العسادية تحقيق كوربان مخطوط ١١٨٦ — ١١٨٩ .

(٣) الهيكل الثاني من هياكل النور .

(٤) برتراند راسل تاريخ الفلسفة الغربية ج ٢ / ٨٠ ترجمة الأستاذ الدكتور زكي نجيب محمود .

عن العقل أن هذا هو ما عاينه بنفسه عندما فارق جسده ، واتصل بالملكوت الأعلى ، وأنه إنما يعرض خطوطاً أولية لحقائق تستعصى على العرض ، وهو لهذا مضطر إلى أن يقسم أموراً لا تقبل القسمة من الناحية العقلية الروحية ، ويقيم خطوطاً ورسوماً قد تثير الطريق للباحث العقلي ، فهي صيغ مفرغة لا تعبر تعبيراً صادقاً عن الحيوية الروحية النورية ، ولكننا في النهاية لا نفصل معه بين دواعي المعرفة ودواعي الوجود لامتزاج المعرفة عنده بالوجود ، ولرؤيته الوجود وحدة شاملة رغم شبكتها الواسعة المتصلة الأسباب والحلقات حسب هذا النموذج التخطيطي البسيط الذي يحدد مخطط الوجود النوراني :



ويتضح من المخطط النقط الآتية (١) :

(١) أن للبناء الوجودى اتجاهين : أحدهما رأسى والآخر أفقى ، ويتحدد هذان الاتجاهان عن طريق المشاهدة والإشراق بالنسبة لنور الأنوار .

(٢) أن للحركات الفلكية تأثيرا مباشرا على العنصریات ، وهى التى تعد العنصریات للفيض العقلى الشعاعى ، وهذا نجده لدى ابن سينا فى المشائية واضحاً .

(٣) أن موجودات العالم السفلى ظلال لموجودات عالم المثل ، وهذه هى نظرية المثل الأفلاطونية .

(٤) إن لعالم النور وهو عالم الأنوار العرضية المتأثر بالأنوار الطولية تأثيراً على عالم الأحرار .

(٥) الأنوار المجردة لا علاقة لها مع الأجسام لا بالانطباع ولا بالتصرف .

(٦) الأنوار المدبرة للأجسام وإن لم تكن منطبعة فيها . وذلك مثل النفس الناطقة ويسمىها الاسفهبذ ، وهو النور المهيمن ، وهذا المصطلح كان يحمله دهاقين طبرستان حتى بعد الفتح (٢) الإسلامى ، وهذه النفس تصدر عن رب صنم الإنسان بطريق الفيض . والأنوار المجردة تنقسم إلى قسمين — أ — قاهرة عالية تسمى الطبقة الطولية المترتبة

(١) الدكتور محمد على ابو ريان اصول الحكمة ١٨٠ — ١٨١ وانظر حكمة الاشراق

٣٦٧ — ٣٧١ .

(٢) الفيلولوجيا الايرانية ج ٢ / ٥٤٧ .

حتى النزول ، وهي لا تؤثر في الأجسام لشدة نوريتها ، وقلة الجهة الظلمانية فيها .
ب- القاهرة سفلى (صورية) وتسمى الطبقة العرضية المتكافئة الغير مترتبة في النزول ، وهي
أرباب الأصنام النوعية الجسمانية وهي قسمان : أحدهما يحصل من جهة المشاهدات الحاصلة
من الطبقة « الطولية » ، وثانيهما : يحصل من جهة الإشراقات الحاصلة من نفس الطبقة
الطولية .

(٧) الأنوار المشاهدية أشرف من الإشرافية ، والعالم المثالى أشرف من العالم
الحسى . ومن هنا وجب صدور المثالى عن المشاهدة ، وصدور الحسى عن الإشراف
هو كل عالم نور هو علة فلكه الأعلى . ومعنى المشاهدة عند السهروردى مشاهدة النور
« الأقل للنور الأعلى فيستمد منه فيضا قويا ، وينتج عن هذا الفيض المتصل وجود نور آخر .
والسبب كما يقول السهروردى (إن الإشراقات العقلية الواقعة على الأنوار المجردة الحية
يقتضى حصول مثلها) (ويحصل من النور الأقرب ثان ومن الثانى ثالث وهكذا)
(وكل واحد منها يشاهد نور الأنوار ، ويقع عليها شعاعه ، والأنوار القاهرة ينعكس
النور من بعضها في بعض ، فكل عال يشرق على ماتحته بالمرتبة ، وكل سافل يقبل
الشعاع من نور الأنوار بتوسط ما فوقه رتبة . ومعنى هذا أن حركتى الإشراف والمشاهدة
يتحقق كل منهما للأنوار من نور الأنوار بغير واسطة ، وبواسطة النور الأعلى الذى
يعلو فوق كل نور .

(٨) معنى الحركة ليس هو الانتقال في مذهب السهروردى ، وإنما الحركة معناها
الإفاضة حسب لب المذهب وجوهره .

(٩) توجد وسائط مباشرة وغير مباشرة لانهائية طبقا لانصال الفيض الانهائى

وهذه الوسائط تضعف كلما بعدت عن الواحد حتى تسكاد تظلم. ^(١) ومن هنا تبرز نظرية ظهور الظلام عن انوار الغاسق في فلسفة السهروردي أو النور الظلامي كما يقول الأصل القرمطي الشيعي فيما ذكرناه. ويبدو لي من وراء هذا المخطط العجيب ملاحظة هامة حول أثر الأفلاك على العناصر تلك الدعوى التي حولت علم النجوم بمعناه العلمي إلى دجل وشعوذات. وأما نصان هاما : الأول للقديس أوغسطين ^(٢) (٣٥٤ - ٤٣٠ م). الثاني لفخر الدين الرازي ^(٣) (٥٦٠ - ٦٠٦ م) وكلاهما صادق في دعوته الدينية الأصولية. أما القديس أوغسطين وهو التلميذ للممتاز لأفلوطين فقد نفى نظرية أثر الأفلاك على العناصر والمصائر وتطوراتها نفيًا قاطعًا وذلك في جداله مع المانوية أساتذة السهروردي. وأساتذة أوغسطين قبل مرحلة هدايته وثورته عليهم، وإن فيما قاله : أن اختلاف حظ التوائم ينفي أثر الكواكب. أما الفخر الرازي فقد حطم علم النجوم بمعناه كما فهمه السهروردي والمانوية قبله، لأن في ذلك مشاركة وإشراكًا وخروجًا على أصل التوحيد. فإذا ذكرنا أن الفخر الرازي تتلمذ مع السهروردي على فخر الدين المارديني وكانت بينهما مساجلات، فإننا نؤكد أنه لا صحة على الإطلاق لنسبة كتاب السر المختوم لفخر الدين الرازي فالكتاب يصرح بعبادة النجوم والكواكب والصلوات لها كصلاة السهروردي للنار المقدسة في الشمس وغير الشمس. والفخر الرازي السني أبعد ما يكون عن هذه الضلالات. ملاحظة أخرى في مخطط إشراقية السهروردي لدى صرحها الضخم، وهي : ما حقيقة النور الغاسق أو الذابل أو الهامد — ذلك النور الذي تكونت منه الأجسام.

(١) السهروردي : حكمه الإشراق ٣٤٤ / ٢٦٧ - ٣٧١ .

(٢) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة في العصر الوسيط ٧ - ١٩ القاهرة ١٩٤٦ وانظر برتراند

راسل . تاريخ الفلسفة الغربية ج ٢ / ٨٦ - ١٩٥٦ م

(٣) الرازي . المباحث المشرقية ج ٢ (٤٠ - ٤٢) ج ١ / ٢٣٣ - ٢٣٤ وانظر الفيلولوبي

الإيراني . رتر Ritter ص ٢٨٥ رقم ٣٦ وأنظر مذهب الذرة لبينس ٨١ الترجمة للدكتور محمد

عبدالهادي أبوريده النص والهامش ١٩٦ وأنظر الشيرازي . الاسفار الأربعة ج ٢ / ٢٥٧ / ٣٤٤

من الأشعة الهامدة بعد ذوبها ؟ وما نتائج الجدل العريض حول المثل المعلقة السهروردية وصلتها بمثل أفلاطون بعد أن عرفنا مصدر مثل السهروردى فى النور الظلامى لى القرامطة ؟ إن الجواب على هذا السؤال يقتضينا الرجوع إلى السهروردى نفسه ، فهو لم يقف عند الأفلوطينية الحديثة كما وقف معظم فلاسفة الاسلام ، وإنما رجع إلى صاحب الحكمة الذوقية أفلاطون كما يسميه ، لأنها عنده فى مقابل الحكمة البحثية الأرسطية . فلما دحض إنكار الأرسطية المثل الافلاطونية عار فوصل بين أفلاطون وأفلوطين على أرض الغنوصية الفارسية القديمة المختلطة بأمشاج الغنوصية الشرقية عامة . وإذا كان قد تبع أفلوطين فى قوله إن الأجسام تكونت من الأشعة الهامدة بعد ذوبها ، وكان فى هذا مبتعدا عن أستاذه القديم أفلاطون الذى يفصل فصلا تاما فى عالمه المثالى بين العالم العقلى والعالم الحسى ؛ فإنه فى حقيقة الأمر لم يبتعد لأن الأشعة الهامدة أو الخامدة هى الظلام ، والأشعة بهذا الوصف الخامد لا تسمى أشعة ، لأن الظلام عنده بمثابة الوجود للنور . من هنا لم يخرج السهروردى ولم يخرج أفلوطين معه على أستاذهما الأول أفلاطون ، ولا على مثله العليا المنفصلة ، بدليل السهروردى . أن الأجسام تصبح لا وجودا من حيث الحقيقة بالنسبة للمثل الافلاطونية ، وفى هذا رجوع إلى الأصل لا خروج عنه ، وتوكيد أيضا بعدم وجود الأجسام وجودا حقيقيا . ولكننا مع ذلك نحس اضطرابا مع القائلين بأن إفاضة الأنوار على الأجسام توكيد لوجود الأجسام بدليل قول السهروردى ^(١) (النور الاسفهبذ لما رأى ضوء سراج البدن تعاق به ، وإن كان البدن وقواه من أعدى عدوه . فالنور الاسفهبذ ، وإن لم يكن . مكانيا ، ولا ذا جهة ، إلا أن الظلمات التى فى صيسته « أى القوى البدنية » مطيعة له لشدة العلاقة بين النفس والبدن ، ولكونها فروعا له) . . . هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى توكيده بأن الأشعة الروحية وهى روحية تدب

(١) حكمة الإشراق المقال الرابع علاقة النفس بالجسم ٥١٠ — ٥٢٠ .

وتحمد وتهمد فتتحول إلى ظلام . هنا لا يمكننا أن نسلم متفقين مع الدكتور^(١) أبي ريان بأن هذه الأشعة الروحية تذبل وتتحول إلى ظلام لأن الوجود الروحاني لا يمكن أن يصبح لا وجوداً مهما حاول السهروردي تأكيد ذلك ومهما شط شارحوه ومؤرخوه في أحاديثهم عن الوسائط والمثل المعلقة بين الحسوس والمعقول كحل للشكال مستنديين إلى حديث عن النبي صلى الله عليه وسلم لا يوجد إلا في ذهن حكماء الإشراق أو مؤرخي حكماء الإشراق . ونصه العجيب حقاً (إلا أن جابلق ، وجابرص من عالم عناصر المثل ، وهورفلياء من عالم أفلاك المثل)^(٢) . هنا يصل بنا السهروردي في حقيقة عالم المثل المعلقة إلى القول بالتناسخ بعد القول بإطلاق الفيض إلى ما لا نهاية . فالمثل المعلقة السهروردية ولو أنها لا تنعكس في مرايا إطلاقاً ، ولا يمكن إدراكها بالجلوس الظاهرة كما يقول ، ورغم أنه لا محل لها في هذا العالم ، « فإن لها مظهراً قد تظهر فيه على شكل جن » ومنها يحصل ضرب من الجن والشياطين (وهو عالم عظيم الفسحة غير متناه ، به جميع ما بعالم الأجسام من كواكب ، ومركبات ، ومعادن ، ونبات وحيوان وإنسان ، وزيادة أيضاً على ذلك ، ولكن هذه الموجودات الحسية ليست نسخة من موجودات عالم الأجسام ، إذ أن هذه الأجسام تتخذ نفوساً غير النفوس التي كانت في عالم الأجسام حسب مركزها بين السعداء والأشقياء^(٣)) . إن هذا ولا شك يقدم لنا طريقاً مرسومًا للتناسخ . فالنفوس الشريرة تصعد إلى عالم المثل المعلقة وتتخذ أجساماً أخرى من أجسام الحيوان ، فتشقي بها وتنال عقابها ، وهكذا إلى أن تتطهر . من هنا كان عالم المثل المعلقة (كما يؤكد السهروردي) محتوي الجنة والنار المشار إليهما في القرآن ، ويتعلق به المعاد الجسماني على ما ورد في الشرائع المنزلة . وهو في مقام آخر يردد نفس الاتجاه مع تأويل شاذ لمفهوم القرآن (كل نفس ظاهرة تقلد بالمفارقات ، فالأنفس الخبيثة تتألم بالاتصال كلما دخلت

(١) الدكتور أبوريان : أصول ٢٠٠ - ٢٠٤

(٢ و٣) حكمة الإشراق ص ٥١٢ - ٥١٨ وانظر هياكل النور ٦٤ .

أمة لعنت أختها^(١) (٠٠) . إن السهروردي في واضح فلسفته واتساق منهجه صدى قوى عميق للتناسخ القديم الذى يؤكد أن طهارة الإنسان من أرجاس البدن (أورجس الهيمولى كما يقول السهروردي) — لا بد أن تعبر أطواراً تخرج منها نقية بريئة لتستطيع مصاحبة الآلهة أو الأرواح النورانية . ولا بد لها من أن تحل في بدن حيوان أو نبات أو جماد في عالم المثل المعلقة . فإذا عدنا قليلاً إلى الينابيع القديمة للتناسخ السهروردي نجده ندى الاتجاه الأبيقورى^(٢) . الذى يقول : (والحالات التى ترد على الأنفس في هذا العالم كلها من تلقائها على قدر حركاتها وأفاعيلها فإن فعلت خيراً أو حسناً يرد عليها سروراً وفرحاً وإن فعلت شراً قبيحاً يرد عليها حزناً وترحاً) . ونجده لدى الاتجاه البوذى^(٣) . الذى يقول بتنقل النفس ، وينكر الجزاء الأخرى حين يقول (فالأبدان التى تحل فيها النفس واحداً بعد واحد شبيهة بالأعوام أو الأيام في حياة الفرد الواحد . وإذا فرضنا أن النفس خلوداً فكيف يجوز لحياة واحدة قصيرة أن تقرر مصير هذه النفس إلى الأبد) « وأن الحياة لا يمكن افتراضها إلا على افتراض أن كل مرحلة من مراحل وجود النفس تعانى العذاب وتتمتع بالثواب جزاء وفاقاً لمواقع منها في حياة ماضية رذيلة أو فضيلة ، إذ يستحيل على فعل صغير أو كبير خيراً أو شراً أن يمضى لغير أثر ، وإن كل شئ لا بد أن يظهر ذات يوم . ذلك هو قانون السببية في دنيا الروح ، وهو أسس قوانين العالم وأبعدها في وقت معاً) . معنى هذا أنه (لا بد من حيوات أخرى يتولد فيها ٠٠٠) أو ليس في هذا الينابيع الأولى للفلسفة السهروردية في التناسخ ؟ ولا ندرى هل أخذها عنك الشاب العبقرى منها أساساً أم أخذها وخرجها عبر المصطلحات الشيعية في

(١) السهروردي في التلويحات ١١٣ — ١١٤ وانظر أيضاً حكمة الإشراف ٥١٢ — ٥١٨ .
يوجد قسم التناسخ إلى نسخ (من إنسان إلى إنسان « ومسوخ » من إنسان إلى حيوان) وفسخ من إنسان إلى نبات ، ورسخ من إنسان إلى جماد . الدواني : شرح هياكل النور ص ٦٣ .
(٢) الشهرستاني : الملل ج ١ / ٣٣٤ — ٣٣٥ وانظر أيضاً ديورانت . قصة الحضارة ج ٢ /

الرجعة (١) أم فلسفياً معها ؟ . فإذا تتبعنا عالم الظلام عالم اللاوجود . عالم المادة ، فكيف نجد عند (٢) السهروردي تفسير الفيض و صدور الظلام عن النور ، أو تنأى النور إلى ظلمة أي عدم ، في الوقت الذي هيأ له كل الإشراقات ، وفي الوقت الذي يؤكد فيه الفارق بين الأنوار العقلية الفياضة والأنوار الحسية ، وفي الوقت الذي يؤكد فيض الأنوار على الأجسام ، وإن الاسفهبذ لما رأى ضوء سراج البدن تعلق به وإن كان البدن وقواه من أعدى عدوه ؟ إننا لا نستطيع أن نعطي تفسيراً للفكرة التي تقول بأن تعقل النور الجرد افقره ينتج عنه هيئة مظلمة ، فكيف نستطيع أن نقرر صدور الظلام عن النور والممكن عن الضروري . ولما كان الصدور حتمياً في منطق الفيض المتصل ، فكيف تتسق فكرة الإشراق الضروري مع فكرة الإمكان وفي هذا كل التناقض ؟ إنه ليس من طبيعة العقول أن يتناقض ؛ وحتى لو فرضنا هذا ، وقبلنا صحة نتائج الظلام على النور فإننا نجد أنفسنا أمام وصف للظلام لا يسمح بهذا ، فهو يرى أن الظلام ليس عدماً بالمعنى الأرسطي أي عدم النور ، وليس الظلام عنده مبدأ مساوقاً للنور حسب ثنوية المانوية أو الزرادشتية (٣) ماذا يقول السهروردي في هذه المتناقضات ؟ والجمع بين

(١) لا شك أن المفهوم الشيعي في الرجعة له صلاته بفلسفة التناسخ المرتبطة بفلسفة الكلام والنور الأزلي في مختلف صور أنماط الفاسفة في الغنوص الشرقي والغربي . وقد أولها المصطلح الشيعي في الآية القرآنية (قالوا ربنا أمتنا اثنتين وأحييتنا اثنتين فاعترفنا بذنوبنا فهل إلى خروج من سبيل) المؤمن ١١ وانظر محمد رضا المظفر عقائد الإمامية ٦٧ . وقد أفضنا في كتابنا عن الإمام جعفر الصادق كيف أن الصادق فسر الرجعة تفسيراً معنوياً بمعنى عودة السلطان المعنوي والديني لآل البيت كما أفاض ابن خلدون في الهجوم على هذه الاتجاهات في التناسخ والرجعة (مقدمة ٢١٨ — ٢٣١)

(٢) حكمة الإشراق ٣٣٥ وأنظر هياكل ٦٣ .

(٣) هناك فرق بين وصف الظلام بأنه = عدم النور أو تقيض النور . ففي الحالة الأولى يعني أساساً لإمكان وجود الظلام كعدالة ينعدم فيها النور فقط لضعفه ولكنه يصبح من جهة أخرى حالة وجودية مثل قولنا الجفاف = عدم المطر . فالجفاف عدم المطر ، ولكنه حالة أخرى وجودية هي الجفاف بالنسبة للأرض والزرع . أنظر هامش أصول الحكمة الإشراقية للدكتور أبي ريان ٢١٢ . في تعليقه الخاص وتحقيقه الممتاز .

للتناقضات ؟ . إن عماد^(١) المذهب الذى تتكىء عليه نظرية السهروردى : هو أن إدراك
النور الجرد لفقره ينتج عنه ظل مظلم ، أو هيئة مظلمة حسب مصطلحه . أما دليله : فمدخله
ذلك الصراع بين النور الأنم والنور الأنقص — فى هذا الصراع يدرك النور المهزم
فقره (استغساق ذاته) فيحصل منه ظل (هو البرزخ الأعلى الذى لا برزخ أعظم منه) .
ويوغل بنا السهروردى فى البحث فيقول : (وباعتبار غناه ، ووجوبه بنور الأنوار
يحصل منه نور مجرد آخر . فالبرزخ ظله ، والنور القائم ضوء منه ، وظله إنما هو ظلمة
لفقره .) . هكذا يصل بنا السهروردى إلى دليله القائم على مبدأ الفيض فى صور
شاعرية جميلة موعلة فى التجرد والتناقض معاً إذا قسناها بمقياس الحقائق المتعلقة .

أما صدور الممكن عن الضرورى عنده فيؤكد^(٢) فى قوله : النور الإبدعى الأول
لا يمكن أشرف منه ، وهو منتهى الممكنات ، وهذا الجوهر ممكن فى نفسه ، واجب
بالأول فيقتضى لنسبته إلى الأول ، ومشاهدته جلاله : جوهر اقدسياً آخر ، وينظره إلى
إمكانه ونقص ذاته بالنسبة لكبرياء الأول جرماً سماوياً ، وهكذا الجوهر القدسى الثانى
يقتضى بالنظر إلى ما فوقه جوهر مجرداً ، وبالنظر إلى نقصه جرماً سماوياً ، إلى أن كثرت
جواهر مجردة مقدسة عقلية ، وأجرام بسيطة فلكية وعنصرية) . هكذا يصل بنا
السهروردى بمنطقه الخاص إلى تحليل كيفية صدور الظلام عن النور ، والمادة عن العقل ،
والتغير عن الثبات دون أى اهتمام عقلى بصدور الضد عن الضد أو الجمع بينهما ، ودون
أى اهتمام بأى تساؤل عن كيفية وجود الجسم أو صدوره عن نقص النور ، أو فقر
الجوهر النوارى فى صراعه مع ما هو فوقه ، ودون أى اهتمام بأى تساؤل لتساؤل كيف
أن اعتبار الفقر فى شىء يؤدى إلى صدور شىء آخر ليس من طبيعة هذا الشىء . إن
التناقض يبدو واضحاً فى حرص السهروردى على التمسك بالمبدأ الأفلاطونى فى اعتبار

(١) حكمه الإشراف ٣٣٥ وانظر الهياكل فصل ٣ ، ٦٢ .

(٢) المصدر السابق لحكمة الإشراف ٣٣٥ وهياكل النور ٣٦ .

عالم المادة لا جوداً) وفي الوقت نفسه تسليمه بتلاشى عالم الفيوضات العقلية مهما يكن حظها من النورانية والا كتمال العقلي . فإذا مضينا معه في تشريحه لتكون الأجسام وجدنا التناقض واضحاً . يقول السهروردي^(١) (إن تكون الأجسام عن مصدرين الأول : عن الحركات التنازلية من القواهر العليا التي يصدر عنها أجرام الأفلاك والكواكب ، وعنهما أيضاً يصدر ما تحت فلك القمر من أجرام عنصرية غير أميرية الثاني : الانعكاسات النورانية المتلاشية ، ومنها يتحول الظلام إلى مادة أو جسم به أن الظلام هو عدم النور . هنا يبدو واضحاً أن الأشعة لا تتطور في نورانيتها إلى مالا في النورانية ، بل تعود إلى نقيضتها ، أي إلى عدمها ، أي إلى العدم . ولما كان الظلام يساوي عدم النور فلا بد أن يتلاشى النور إلى ظلام . هذا هو اطراد المذهب السهروري ولا يمكن أن يكون للشيء نوعان من العدم فيكون للنور عدم هو لا شيء أصلاً ، يكون له من ناحية أخرى عدم آخر هو الظلام : الذي هو عالم المادة . وعلى ذلك فنه أمام فيوضات مادية لا متناهية أيضاً بالنسبة للفيوضات النورانية اللامتناهية أصلاً .

تساءل الدكتور أبوريان^(٢) عن هذا التناقض المتصل في طبيعة الأشياء وقال إذا اللاتناهي بالنسبة له وجودات النورانية فقد يكون من العسير التسليم بإمكانه فيما يخص بالموجودات الظلمانية إن أخذنا اللامتناهي على أنه منتهى الخصوبة والفنى في الوجود ولكن لا أجد أية غرابة في هذا حسب منطق السهروردي ، لأن الفيض النور متصل مهما تحول إلى ظلام عنده هو دونه أو ذبوله وهو من طبيعة الالفناء واللاتناهي مهما كرت عليه أدوار واكوار . وعلى هذا فالسهروردي المتناقض مطرد مع مذهبه ، خالف واقع وطبيعة الأشياء . فإذا مضينا مع نظرية السهروردي إلى غايتها نجد م خلاص النفس من الظلام أو من اللاوجود أو من الجسد ، والمعاني واحدة متر

(١) حكمة الاشراف ٣٥٢

(٢) الدكتور أبوريان : اصول ٢١٦ —

الألفاظ . إن السهروردي^(١) هنا مجرد شاعر مؤرخ للمشائية الإسلامية وخاصة مع ابن سينا في حديثه عن صلة النفس بالجسد ، ومكان الحب أو العشق كخاص للنفس من الجسد سعيا وراء الانطلاقة في ملكوت نور الأنوار . فإذا تعرفنا على رأى السهروردي^(٢) في صلة النفس بالجسد أجاب بأنهما متقابلان ، ولا بد من واسطة بينهما وهي الروح الحيوانى : ذلك الروح الذى تحدث عنه ابن طفيل عندما شرّح حى بن يقظان قلب الغزال ، فأحس بحرارة ذلك الروح الحيوانى منطلقة من تجويف القلب . أما مسألة وجود النفس قبل البدن أو بعده أو معه ، فإن السهروردي يصل بنا فى هذا تأكيد إلى التناسخ . فهو يؤكد أنه لا خَلْقَ للنفوس ، ولا قِدَمَ لها . ويحل هذا التناقض بالفيض المتصل . يقول السهروردي (رأيت فتيلة مستعدة للاشتعال من النار من غير أن ينقص منها شيء ، فلا يتعجب من حصول النفس الناطقة عند استعداد البدن من غير أن ينقص من بارئها وواهبها وربّها القريب القدسى الفعال) . معنى هذا أن العقل الفعال يفيض النفس على البدن المستعد لاستقبالها . شبه ذلك باشتعال الفتيلة من النار بها واشتعالها إلا أن النار الأصلية لم يعتورها نقص ، كذلك العقل الفعال واهب النفوس مهما أفاض من نفوس فإنه لا يعتوره نقص ما .

أما أدلة السهروردي على هذا الذى يؤكده فى أن النفس لم توجد قبل البدن وأنها تتخلق مع البدن ، وفى الوقت نفسه لا خلق للنفوس ولا لها قدم — هذه الأدلة يحددها السهروردي فى مسألة قدم العناصر (الحادثة نسبيا بالنسبة لما فوقها) كفيض من

(١) هياكل النور ٥٣

(٢) هياكل النور ٥٥ — ٥٩

عالم العقول والأفلاك ونفوسها الناطقة ، كما يحصرها في معنى النور القاهر ، والغاسق المتحول إلى ظلام ، وإلى لا وجود ، أو إلى جسد . والسهروردي يؤكد أيضاً في معنى أن النفس ليست قديمة : إن النفس القديمة لا تجس في كون حديث ، ولأنه لا يمكن أن يجذب حديث قديماً ، والحديث هو البدن ، والقديم المفروض قدمه : النفس . ومع هذا فلما كان النور الغاسق قد تحول في حركته أو إفاضته إلى جسد ، فإن النفس والجسم ليسا حديثين بالمعنى المذهبي ، لا طراد الفيض واتصاله اللاهائي في نورانياته وظلامياته ، وإذا كان اتصال النفوس بأبدانها اتصالاً أزلياً حسب أصول المذهب ليس معناه إبطال القول بالتناسخ ، فإن اطراد المذهب أيضاً يؤكد ذلك رغم ذر الرماد في العيون . ورفض التناسخ ، أو التردد بين الرفض والقبول في تعميمات لا يستطيع الوقوف أمام تيار المذهب الذي يؤكد أن المنغمسين في آثار اللاوجود أو الجسد لا بد أن يهبطوا إلى المستوى الذي هبطت إليه النفس تحت تأثير البدن ، ثم تتدرج في الترقى بذاتها مع أبدان النفوس الأدنى منها ، حتى تتطهر وتسلك سبيل السعداء ، وهذا هو التعبير العقلي لفكرة التناسخ^(١) .

نصل من هذا مع السهروردي إلى أن مسألة الفيض اللاهائي التي ترتبت عليها مسألة التناسخ كوسيلة للإخلاص الأبدي عبر النظير ، ومسائل اتصال النفوس بأبدانها اتصالاً أزلياً ، مع عدم سبق وجود النفوس على أبدانها ، وإفاضتها مع البدن معاً وجميعاً — كل هذا نصل به مع نظرية السهروردي إلى مذهب وحدة الوجود أو مدخل وحدة الوجود على وجه أدق . وقد أثار كوربان^(٢) في هذا تساؤلاً مضمونه أن تلاميذ

(١) حكمة الإشراق ٤٣١ / هـ اكل ٧٠ والسهروردي يؤكد مدد الفيض بتأويل الآية الكريمة (ما فتئت كلمات الله) (الكهف ١٠٩) ويرى بهذا أن الفيض لانهائي .

(٢) كوربان ; Suhrawardi d' Aleb (1191) Fondateur de la doctrine illuminative Paies 1939 .

السهروردي ومريديه ومؤرخيه المخلصين لم يستطيعوا فهمه ، (وبهذا لم يستطيعوا صيانة المذهب عن الخطر المزدوج الذي لا يصبح فيه التقابل الشائع بين تأليه الإيمان الوضعي ، ووحدة الوجود الفلسفية إلا تعارضاً يجرى في داخل الفكر المجرد) . معنى هذا أن بناء المذهب الإشراقي في صرحه السهروردي لا يؤدي في رأي كوربان إلى أى تعارض أو تناقض من شأنه أن يصل بنا إلى أية نظرية تقود إلى وضع إلحادي ، وإن أكد ذلك — تلاميذه المخلصون له أمثال الشيرازي^(١) نفسه — الذي فسّر أقوال — السهروردي في النفس ، وأكد أن النفس المجردة تنتهي في معارجها إلى الاتحاد بالله كما أكد أن نفوس غير الكامين قد لا يكون الموت ذاته مخلصاً لها . وفي هذه الحالة لا بد للنفس أن ترجع إلى الحياة لتتقمص جسداً آخر شبيهاً بالجسد الأول لكي يتم تطهيرها .

فإذا مضينا مع السهروردي^(٢) لنتعرف على رأيه في الوجود والمعرفة خلال التوحيد بوصلة المعرفة بالوجود والتوحيد وقفنا عند النقط الآتية :

(١) إن معرفتنا وإدراكنا لا يتميز عن وجودنا ، ووجودنا يتضمن إدراكنا . عندئذ تصير نفوسنا مرآياتنا . ومن هنا كان الوجود الذاتي هو نحن لا سوانا .

(٢) إن الكائنات الحادثة مجرد انعكاسات مشاهدة في مرآة . ومن ينظر إلى الكائنات جميعاً كمرآة وحيدة ، فقد بلغ درجة أهل المشاهدة .

(٣) إن حقيقةنا ليست بذاتها في جوهرها لا ككل ولا كجزء . وإنما هي شعاعات للواحدية الأحدية . وهي في نسبتها للواحدية الأحدية كنسبة شعاع للشمس إلى الشمس .

— انظر ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوي لها في كتابه شخصيات قلّة (نشرات جماعة الدراسات الإيرانية رقم ١٦ باريس ١٩٣٩ أنظر ص ٩٩ من الترجمة العربية القاهرة ١٩٤٦ —

(١) الدكتور أبوريان أصول ٣١٨/٢٩٨ .

(٢) كوربان : السهروردي مؤسس المذهب الإشراقي الترجمة العربية ص ١٢٠ .

(٤) عندما نبلغ للرتبة التي نقطع النظر فيها عن ماهيتنا من حيث كون هذه محل الوجودات ، وأن وجود الأشياء قائم بها . وعندما نبلغ المرتبة التي يستحيل فيها بقاء وجودنا من حيث كونه الذات التي تعرف الأشياء — هناك تنكشف لنا حقيقة الذات الوحيدة العارفة بعد أن تهبط وتزول كل النسب والإضافات والظلال والألوان من (أنا وأنت وهو) . هنا يبدو السهروردي حلاجاً جديداً ، أو ما فوق الحلاج في الواقع ، خاصة في تحديد درجات التوحيد في أربعة مراتب (أ) درجة من يقولون لا إله إلا الله ، وهي درجة العوام ، ودرجة سائر الناس ممن لا يضيفون الألوهية إلى الله . (ب) درجة من يقولون لا هو إلا هو . وهؤلاء ينفون عن الله الإلهي كل أنواع الله . أعني أنه لا أحد غيره (هو) يقدر على أن يسميه (هو) لأن كل (هو) يصدر عنه ويشق منه . (جـ) درجة من يقولون لا أنت إلا أنت وهم أسى من السابقين ، لأنهم لا يسمون الله بضمير الغائب ، وكأنه شيء غائب ، ويفكرون كل (أنت) تريد أن تشهد على نفسها بهذا . (د) درجة من يقول : لا أنا إلا أنا . وهي درجة السهروردي أو الحلاج في رأى السهروردي ، لأن كل رسائل المحاطبة تجذب في الشرك . — إن السهروردي الحلاجي يؤكد أن الأنا مجرد حجاب والأنا هنا هو الأنا المنفصل عن الأنا ، وليس هو الأنا الذي يقول أنا (إن صيغ العجب هي : هو ، أنت ، أنا) ولا كون ولا مكان ولا صوت ولا صورة (١) . .)

(٥) على الرغم من أن السهروردي (٢) قد صرح بأن الحلاج قد أعطى حق تصرف الأغيار في دمه بقوله وبوجه السافر :

(١) ماسينيون عذاب الحلاج p. 521 - 522 وأنظر كراوس Kraus في ترجمة لمرسلة أصوات أجنحة جبريل ترجم الشرح إلى العربية الدكتور عبد الرحمن هدى أنظر ص ١٥٤ — ١٥٥ من الشرح المترجم في كتاب شخصيات قلقة .
(٢) ماسينيون : عذاب الحلاج P. 522 : وأنظر أربعة نصوص لم تنشر خاصة بمؤلفاته الحلاج P. 81 .

بينى وبينك أنى يزاحنى فارفع بأنيك أنى من البين
فهو قد سلك نفس الطريق وزاد عليه ، وإن ألغزه وأوغل فى الرمز والإيماء .

ولما كان الغزالى قد صعد إلى باريته قبل السهر وردى بأكثر من ثمانين عاما ، فقد تكلف ابن تيمية بحكم أعلن فى عنف أنه لا استثناف فيه وهو كفر السهروردي وابن سبعين من بعده فى مدرسة ابن عربى كما سنرى . فإذا حددنا موقفنا مع السهروردي ونظرياتة المتناقضة فإننا نجد أنه حطّم قيد العقول العشرة المشائية راجعاً إلى الأسفهبذ الزارادشتى متساوفاً مع العبرانية فى مذهب الشكك والأفلوطينية المحدثنة لدى مجموع الوحي السكادانى . كما نجد أنه نقل طبيعيات أرسطو إلى نظام ملائكى مفارق مطلق على نسق الأستاق الزارادشتى حتى الأسفهبذ ، روح القدس جبريل (رب طلسم نوعنا (١) ومفيض نفوسنا) . السهروردي فى الواقع لم يترك المشائية ؛ بل صعد على معراجها قبل وبعد أن حطّم قيود عقولها . فهو قد استقر طويلا عند الأفلوطينية لدى برقلس مع سدانة الصمت (الشيوخ (٢) العشرة) المهيمنين عل الأفلاك (أولئك الذين لا يتكلمون إلا عن طريق رائدهم العاشر . لكن السهروردي حين أطلق قيد العقول العشرة متطوراً بالمشائية على معراج الحلاج الأفلوطينى وصل إلى النتيجة النهائية للمثل الأفلاطونية القديمة ، وهو يعبرها بمعراج الأفلوطينية المحدثنة على ثنائية الزرادشتية وفلسفتهم فى التناسخ (وعلى أساس من تأويله العجيب للقرآن للآية الكريمة (ما نفدت كلمات الله (٣)) فما نحن كما يقول السهروردي « إلا كلمات مشتقة أو أصداء لأصوات أجنحة جبريل روح القدس ، العقل الفعال) وما نحن إلا فى (تناسل متجدد ، وفيض متوالد وتناسخ مطرد الأرجاء والأرحاء (فى حدة تلك الجارية السوداء) (٤) وإذا كنا نحن أبناء الانسان كلمات صغرى

(١) هياكل ٣٥ حكمة الإشراف ٣٦٧ — ٣٧١ .

(٢) Journal Asiatique 1935 (يوليو سبتمبر ١ — ٨٢) .

(٣) ٢٧ من لقمان .

(٤) أصول أجنحة جبريل المصدر السابق لها .

الكلمات الكبرى التي هي فيض عن الكلمة الكبرى ، فلا بد من رجعة الكلمات الصغرى إلى الكبرى كرجة الأصداء للصوت . وإذن (فاقراً القرآن كأنه نزل في شأنك فإله يقرأ القرآن على لسان كل قارئ (٢)) (والله هو القارئ) وإذن حقيقة التوحيد لا أنا إلا أنا ، فما نحن إلا انعكاسات في المرايا (٣) . أو ليس هذا هو المعراج العلاجي الذي قدمه وفلسفه السهروردي لابن عربي ؟ . لقد زعم كوربان أن ابن تيمية (٤) حكم فقط على السهروردي بأنه ادعى النبوة قياساً فيما يلوح لكوربان بدعوى نبوة المنتهى ، فهل هذا تحليل علمي لموقف نظريات السهروردي من دعوى النبوة والقطبية قياساً على دعاوى المنتهى ؟ إن السهروردي حين ناقش معارضيه حول إمكان خلق الله لنبي بعد محمد . (صلى الله عليه وسلم) (٥) لم يكن يقصد الفصل بين الإمكان التاريخي والإمكان العقلي ، فذلك مجرد تبرير فقط ، وهو لا يخفى حقيقة نظريته في الحكيم المتوغل في التأله والبحث ، الذي هو أفضل وأسمى من الأنبياء . وإذن فلا حرج على السهروردي في دعاواه ، مادام الجفر الشيعي وهو مصدر وسر أسرار العلوم لدى غلاة الشيعة — هو (أجدية التصوف لديه ، فلا تخلو الأرض من متوغل في التأله والبحث كالسهروردي وليس في التأله فقط (٦) كآكثره الأنبياء — والأولياء) (٦)

إن ابن تيمية وأولئك العلماء الذين أحموا السهروردي ما قصدوا في الواقع إلا الكشف عن رواسب الفلسفة القرمطية في نظرياته ، وخاصة وأنهم يرون العالم ظواهر متعاقبة أو متناصلة متوالدة كما أنهم رواده في إطلاق القيد عن الوصية التاريخية للإمام

(١) مجموعة نصوص للماسينيون ٤٠ — ٤١ .

(٢) عذاب الحلاج 522-596 p .

(٣) كوربان الترجمة العربية للدكتور بدوي ١٣١ .

(٤) ابن تيمية : بغية المرتاد ج ٥ / ٩٣ .

(٥) عماد الأصفهاني — : البستان الجامع المصدر السابق .

(٦) حكمة الإشراق ١٩ وأنظر أبو ريان ١٧ .

الشيعة لكل سهروردى واصل متوغل في التأله والبحث ، ومن هنا أطلق القيود عن العقول المفارقة . وهو حين أكد قدم العقول والأفلاك ونفوسها الناطقة ، وكليات العناصر وما يلزمها أوليا كما لحركة السرمدية والزمان لم يقل بالحدثات المتجاوزا فهي أيضا عنده ، قديمة لأن (العالم معلول لله ، والله أزلى ، فالعالم أزلى ، والصادر من القديم قديم) حتى العناصر المحدثه قديمة ، لأنها في عالم قديم لما تتعلق بها من نظام قديم (١) ومهما كان دافعه في الثقل المعلة فقد وضعها مجرد جسر أو برزخ لجملة أهل السنة ، ولذر الرماد وراء سراب صور البعث والجزاء كحل مزعوم منه لمشكلة التناسخ الأصلية في مذهبه ومتولداتها الخطيرة . إننا قبل أن ندخل على امتداد مدرسة السهروردى ، وقبل أن نصل منها ومعها إلى ابن عربي لابد لنا من القول بأن النتيجة الحتمية لتساوق اتحاد البسطامي ، وحلول الحلاج واشراقية السهروردى مؤديه إلى وحدة الوجود ، ووحدة الأدبان ، والإنسان الكامل الذي هو في روحه أفضل من النبي ، والذي ولايته ممتدة غير مغلقة على خاتم الرسل صلى الله عليه وسلم . فإذا قبل عن هذه المدارس المنفصلة بنظرياتها بأنه قد غلب على أهلها التوحيد الخالص المبرأ إلى حد أن جعل أصحابها الوجود لله فحسب وأن الموجودات مجرد عدم أو ظلال في المرايا - فإن ما يقال تناقض مشين ، ولا عذر على الإطلاق لتلك المواجهات اللاواعية فهم جميعا لم يدركوا أى تناقض في ذلك التضاد العجيب بين وجود محسوس بالعقل لا ظاهرة للعدم أو للعدمية فيه ، وبين وجود مطلق عام ، ولا ندري كيف يرتفع النقيضان معا في هذه النظريات ، فتستحيل معها فكرة الخلق والخلق وكما يستحيل معها كل فهم عقلي إيماني لمعاني الألوهية والبشرية ولعاني الرسالات والشرائع شرائع الحق والعدل والجزاء . فإذا مضينا مع صرح السهروردى في مدرسته فإننا نجد أبرز ممثلي الاشراق صدر الدين الشيرازي (ت ١٠٤٠ هـ) صاحب الأسفار الأربعة وهو أو سعيهم أفقا

(١) هياكل ٦٦ فصل ٥ .

(٢) الأسفار لاتزال مطبوعة طبع حجر بإسم الحكمة المتعالية وهي النسخة الوحيدة في دار الكتب

بأن أكثرهم وضوحاً وتطوراً للمذهب . ذلك لأنه وجد المائدة الشيعية حافلة مركزة في تراثها الضخم لدى أساتذته بهاء الدين العاملي (١٠٣٠هـ) ومحمد باقر الداماد (١٠٤٠هـ) ثم تراث السهروردي ، وأخيراً تراث ابن عربي ذاته ، وسنرى أن الشيرازي مزج السهروردي تماماً بابن عربي . وقد ذكر براون Browne (١) أن الشيرازي تأثر بأرسطو ولكنه (لم يكرر السابق لاحق) ، كما تأثر بالأفلاطونية المحدثة عن طريق تراث السهروردي والتراث الهلاني قديمه وحديثه ، وإن وقع في نفس الخطأ الذي حسب أتولجيا أفلوطين لأرسطو ، كما يقول في نصه (كما ذكر هذا معلم المشائين أرسطوطاليس في أتولوجيا (٢)) . لكننا نرى أن الشيرازي رغم تأثره كأساتذته في مدرسه الفيض والصدور إلا أنه كان يؤمن باتصاف الماهية بالوجود المتشخص ، وهو بهذا يعيد الجوهر الأصيل للهائية القديمة في نظريتها القائلة بأن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد ، وأن المتحرك يتحرك بواسطة ، وأنه لا بد للتسلسل من أن يصل إلى محرك لا يتحرك وهو جوهر بسيط لا يتجزأ . وقد عارضه في هذا نصير الدين الطوسي (٣) . كما أكد الشيرازي خلافاً للأفلاطونية أن حلقة العقول المفاضة تلك التي أطلقها السهروردي بالإنهاية ليست عنده (الشيرازي) سوى نعوت مختلفة لمسمى واحد هو الحقيقة الوجودية المطلقة ، أو الحق الأول حسب المصطلح الشيرازي . وقد عدل الشيرازي أيضاً في منهج ابن سينا كأساتذه السهروردي ، ولكنه كان جديداً حقاً في تخطيطه لابن سينا الذي أنكر الحركة في الجوهر واعتبار ابن سيناها مجازاً في التعبير . فقد كان ابن سينا يعتقد أن طبيعة الجوهر إذا فسدت فسدت دفعه واحدة . لهذا استدل على عدم الحركة واعتبارها حركة مجازية . كان رد وتعديل الشيرازي : أن الجوهر يتحرك بجوهرية حتى يكمل (٤) . ولما كان تراث

(١) براون التاريخ الأدبي لفارس V. II. 425 وأنظر أيضاً إقبال 559. Dev. of

(٢) الأسفار ج ١ / ١٩٩ — ٢٠١ .

(٣) الطوسي : تحقيق المذهب الحق ١٥ وأنظر الخونساري / روضات الجنات ٥٣٣ .

(٤) الشيرازي : الأسفار ج ١ / ١٩٩ — ٢٠١ وقارن هذا برأي ابن سينا في رسالة النفس نشرها

الأستاذ د . محمد ثابت القندي / ٧ .

ابن عربي أمام الشيرازي فقد تتلمذ له أيضا فيما تتلمذ لأوسع وأعمق الثقافات ، ولهذا تبلورت عنده نظرية وحدة الوجود في صورة أخرى غير التي نعرفها لدى ابن عربي . فبينما كان ابن عربي (كما سنرى) يرى أن الوجود حقيقة واحدة ، وبعد التعدد والكثرة أمراً تقتضيه الحواس الظاهرة ، ويلخص نظريته في قوله (سبحان من خلق الأشياء وهو عينيها) — نرى الشيرازي يؤكد أن الوجود أمر أصيل ومحقق في الخارج ، وأن الماهية منتزعة منه ، وليس هونبات الخيال ، أو المحمولات العقلية كما يقول المنطقة . (٢) على أن المفارقات بين ابن عربي والشيرازي ليست بذات أثر كبير فيما أضفى ابن عربي من سمات لحقت الشيرازي في فصول كتبه ورسائله . وهي ذاتها كانت أيضا مجالا لظن بعض الباحثين بأنهم بوحدة الوجود المادية التي تعتبر الوجود حركة مستديرة تنهى حيث تبدى كالحلقة المفرغة سواء بسواء . وهناك مجالات للتوافق بينها في استعمال الرمز كأدوات للتعبير عن الفكر طارحين معا سداجة العالم الظاهري ، موغلين في الباطن سعيا للوصول إلى الحق عن سبيل العقل كما يرى الشيرازي أو عن سبيل المجاهدة والذكر كما يرى ابن عربي .

وأما منا نضان متقاربان لابن عربي والشيرازي يؤكدان مدى الاتصال بينهما في المنهج وإن اختلفا عند نهاية الطريق .

يقول ابن عربي (٣) أما التصريح بعقيدة الخاصة (وحدة الوجود ، فما أفردتها على التعيين لما فيها من الغموض ، ولكن جئت بها مبددة في أبواب هذا الكتاب مستوفاة مبينة . فمن رزقه الله الفهم فيها يعرف أمرها ، ويميزها من غيرها . فإنها العلم الحق ، والقول الصدق ، وليس وراءها سررى يستوى فيها البصير والأعمى . نلحق الأبعاد بالأداني

(١) ابن عربي الفتوحات المكية ج ٢ / ٦٠٤ .

(٢) الأسفار الأربعة ج ١ / ١٥ — ١٦ .

(٣) ابن عربي الفتوحات المكية ج ١ / ٤٧ — ٤٨ .

والأسافل بالأعلى) . ويقول الشيرازي (١) في نصه (وقد أشرت في رموزه إلى كنوز الحقائق لا يهتدى إلا معناها إلا من عني نفسه بالمجاهدات العقلية حتى يعرف المطالب ، ونهت في فصوله إلى أصول لا يطلع على مغزاها إلا من أتعب بدنه في الرياضات الدينية ، وقد صنفته لإخواني في الدين ، ورفقائي في طريق الكشف واليقين ، وسنقيم البرهان على أن الوجوديات وإن تأثرت وتمايزت إلا أنها من مراتب تعينات الحق الأول ؛ وظهورات دوره ، وشئون ذاتة ، لا أنها أمور مستقلة وذوات منفصلة . .) (٢) والشيرازي يمزج لنا السهروردي بابن عربي فيقول : فإنك قد آمنت من تضاعف ما قرع سمعك من التوحيد الله سبحانه توحيداً خاصياً) (فإن الوجود حقيقة واحدة هي عين الحق ؛ وليس للماهيات والأعيان الإمكانية لوجود حقيقي . إنما موجوديتها بانصباعها بنور الوجود ؛ ومعقوليتها من نحو من أنحاء ظهور الوجود ، وطور من أطوار تجلياته ؛ والممكنات باطلة الذوات أولاً وأبداً ، والموجود هو ذات الحق دائماً وسرمداً . فالتوحيد للوجود والكثرة والتميز للعلم ، فالوجود الحق ظهور لذاته في ذاته ؛ هو المسمى بغييب الغيوب ، وظهور بذاته لفعله ينور به سموات الأرواح وأراضي الأشباح) .

فاذا سألناه (٣) عن التعدد والتكرار أجاب بأن (التعدد والتكرار في المظاهر والاراي) وما أمرنا إلا واحدة كلج بالبصر (٤) (كل شيء هالك إلا وجهه (٥)) ؛ ومعناها : (ألا وجود إلا الله) ؛ (وكل شيء وجهان وجه إلى نفسه ؛ ووجه إلى ربه ؛ فهو باعتبار وجه نفسه عدم ؛ وباعتبار وجه ربه وجود) (وهو مرآتك في رؤيتك نفسك ،

(١) صدر الدين الشيرازي : الأسفار الأربعة ج ١ (١ — ١٠ / ١٥ / ١٦ وانظر له أيضاً

شرح الهداية الأثرية ٣٥٥ .

(٢) الأسفار الأربعة ج ١ / ٩١ أو ما بعدها .

(٣) المصدر السابق للأسفار الأربعة ١٩٥ ج ١ .

(٤) آية ٥٠ من سورة القمر ٥٤ .

(٥) آية ٨٨ من سورة القصص ٢٨ .

وأنت مرآته في رؤيته ~~أعلمه~~ ؛ وظهور أحكامها ؛ وإيست سوى عينه ، فإن كنت ترى الوحدة فقط ؛ فأنت مع الحق وحده ، لارتفاع الكثرة اللازمة عن الخلق ، وإن كنت ترى الكثرة فقط فأنت مع الحق وحده . وإن كنت ترى الوحدة في الكثرة محتجبة ، والكثرة في الوحدة مستهلكة فقد جمعت بين الكمالين (١) . (والحق منزّه عن الزمان موجود في كل وقت من الأوقات لا على وجه الاختصاص والتعليق ، والحق المنزه عن المكان موجود في كل واحد من الأمكنة لا على وجه التقييد والتطبيق كما تقوله المشبهة ولا على وجه المباينة والفراق كما يقول المنزهة من العلماء الذين لم يبلغوا في العلم إلى درجة العرفان ليعرفوا أن تنزيههم ضرب من التشبيه والتقييد لجعلهم مبدأ العالم محصور الوجود بالتجرد عن بعض أنحاء الوجود بالمباينة والمغايرة . فهو مع كل موجود بكل جهة من غير تقييد ولا تكثر . هو في كل شيء وليس في شيء ، وفي كل زمان وليس في زمان ، وفي كل مكان وليس في مكان ، بل هو كل الأشياء وليس هو الأشياء) . والسؤال الذي يواجهنا : هل الشيرازي يدعو إلى وحدة وجود ابن عربي ؟ إنه لا يدعو إليها بالذات ، ولكنه يدعو إلى وحدة وجود أخرى يصحح بها ما غمض ، أو يعدل بها ما التبس على المدرسة الاشراقية .

الشيرازي في الواقع يمضي مبدئياً معنا في فكرة واجب الوجود ، ومناط علمه بالكائنات ، وصلاته بها في وجهة نظر تكاد تكون جديدة . فهو لا يمضي مع المشائية اليونانية أو الإسلامية في أن مناط علم واجب الوجود بالممكنات جاء عن ارتسام صور الأشياء في ذاته ، وتقرير صور الممكنات في نفسه ، ولا يمضي مع السهروردي في أن كون علمه بالأشياء الممكنة هو نفس حضور تلك الأشياء المباينة في وجودها عن وجوده ، ولا يمضي مع المعتزلة في القول بثبوت المعدوم ، ولا يمضي مع الافلاطونية في قيام المثل والصور

(١) الأسفار الأربعة > ٣ / ٧٢٨ — ٧٢٩ .

المجردة بذواتها . بل (كما أن ذاته في مرتبة ذاته مظهر جميع صفاته وأسمائه ، فهي أيضا مرآة يرى بها وفيها صور جميع الممكنات دون حلول أو اتحاد (١)) . من هنا يصل الشيرازي إلى رأيه في معنى وحدة الوجود لديه بعد أن أكد أن ارتباط الله بكائناته ارتباط غير ذي كيفية ، كما أكد أن هذا لا يمنع تكثر الموجودات في الخارج - تكثرا حقيقيا ، وهو هنا يخالف ابن عربي في وحدة وجوده .

فإذا نظرنا إجمالا إلى وحدة الوجود بمعنييها نجد وجهتين :

أولاهما ~~مذهب~~ مذهب مادي تنفتق فيه الذوات المشخصة نفيا قاطعا ، حيث لم يعد الله والعالم لديها سوى قوى مادية متنوعة يتضايق بعضها البعض تضايقا غريبا لا يقوم الدليل الموضوعي عليها إلا بسبيل من الخيالات الشعرية المجنحة ، والوجود عندها حركة مستديرة تنتهي من حيث يتبدى . أما ثانيهما : فتذهب مذهبها روحانيا خالصا باعتبار أن القوى المبثوثة في العالم أوجه للخالق على قدرته دون أى نفي للعناية أو الرحمة أو الغائية ، ولا شك أن الاتجاه الأول هو الاتجاه اللصق بابن عربي والأقرب إليه . كما لا شك أن الاتجاه الثاني هو اللصق والانسب لاتجاه الشيرازي والأقرب إليه . فالشيرازي أكد اتصاف الماهية بالوجود ، وأقام الدليل على تشخصها وتكاثرها ، فهو إذن من أصحاب وحدة الوجود بمعناها الروحي لا المادي . ومن هنا نؤكسد مرة أخرى أن البسطامي والحلاج لم يدعوا إلى نظرية وحدة الوجود ، كما مذهبها ابن عربي ، وإن كانت مدرسة البسطامي والحلاج والسهورودي هي المدخل لانبثاق نظرية وحدة الوجود . فإن هذه المدارس - على اختلاف مناهجها أو اتفاقها - أكدت فقط الوجود الله . أما الموجودات فقد حكمت بعدمها عدما محضا ، دون أن تدرك في الواقع أى تناقض كبير في هذا التضاد العجيب بين موجود محسوس بالعقل لا ظاهرة للعدم فيه ، وبين وجود مطلق عام . وقد يكون من العقل أن نتهم موجيديم اللاواعية بالشطط بدلا لامن أن نصمهم بالكفر على الإطلاق

حتى هذا الصدد كما وصمهم ابن تيمية^(١) مثلاً . ولكن لاشك في أن هذه المدارس في كل ما ولدته من نظريات وأفكار تأرجحت ما بين نظريات الإنسان الإلهي أو الإله الإنسانى قد صدمت مشاعر العالم الاسلامى بأجمعه إلا في جهة واحدة هي غربي آسيا وأوسطها ، وفي نهايات أطراف الجبهة الإسلامية في مشارف العراق والأندلس مع رعايا العجم وتلاميذهم ومريديهم الذين كانوا يرون أكلسة فارس وغيرها آلهة من نسل آلهة . ولهذا تغلغت لدى هؤلاء الرواد مذاهب الحلول^(٢) والتشبيه^(٣) والتناسخ^(٤) والامتزاج^(٥) ، ثم انتهت إلى وحدة^(٦) الوجود ، وحطمت فيما حطمت كل القوانين والشرائع السماوية ، ودعت إلى إهمال التكاليف الدينية وتحويل العبادات إلى رموز ، ومحرك كل المسؤوليات بمحو الإرادة والحرية والعقل وإن ادعت التمسك بالعقل . فإذا عدنا إلى تجديد الشيرازى في مذهب السهروردى ، فإننا نجد أبرز ما قدمه : هو أن إشرافيه لم تتجه نحو الروحية الخالصة التي دفعت السهروردى إلى نكران حقائق الوجود ، وردّها إلى محركات ذهنية صرفة ، ثم دفعته أخيراً إلى التوفيق بين مذاهب الاتصال في المدرسة المشائية ومذاهب الاتحاد في المدرسة الحلاجية . إن تصوف الشيرازى قائم على أساس عقلى نظرى يعتمد على الدراسة والتأمل معا ، فطهارة النفس مثلاً لا تكون عن طريق الإرهاصات الروحية فحسب ، بل عن طريق الفكر وإعمال العقل بالذات ، والعلم طريق السعادة ، وهو في هذا المجال أقرب إلى ابن باجة أو على وجه أدق إلى ابن رشد ، بينما كان غيره من أعلام الصوفية يهدفون إلى تنميته وإثراء فكرة الاتحاد بالله عن طريق نظريات الحلول والانصهار ، وشتان بين ذلك وبين الاتصال الذى يشعر فقط بمجرد العلاقة بين

(١) مجموعة فتاوى ابن تيمية ، السبعينية ، بغية المرتاد ج ٩٣/٥ وما بعدها . القاهرة ١٩١١ م .

(٢) incarnation

(٣) Anthropomorphism

(٤) Metempsychosis

(٥) incarnation or Mingleness

(٦) Pantheism

الإنسان وعالم الروح . ولكن رغم هذا فقد أكد لنا الأستاذ (١) جب ، وبراون (٢) وبروكلمان (٣) على اتفاق كامل بأن الشيرازى بجمعه لفلسفة السهروردى وابن عربى ، وخلاصة التراث القرمطى الشيعى — قد أثر تأثيرا مباشرا فى ظهور البهائية ، والبابية والقاديانية ومذاهب هذه الفرق الخارجة . ونحن نتفق معهم فى هذا ، ولكننا ندعو إلى دراسة الشيرازى العبرى أيضا فهو ولا شك فى حاجة إلى دراسة أوسع ليس مجالها هنا . وحسبنا إجمالا أن الشيرازى هو قمة المدرسة الإشرافية بما قد يفوق أستاذه السهروردى .

(١) جب : Mohammedanism p. 163-194

(٢) براون : E. Brown ; New History of Mirza Ali Muhammed

(مادة بابية) — دائره المعارف الإسلاميه ج ١ / ٢٢٧ وانظر له أيضا

Lit. History of Persie Vol IV P 420.

(٣) بروكلمان تاريخ الشعوب الإسلاميه ج ٣ / ١٣٤ الترجمة العربية .

وانظر أيضا دائرة المعارف الإسلاميه . Vol 4p 378.

الفصل السادس

نظرية وحدة الوجود

ومتولداتها لدى ابن عربي ٦٣٨ هـ ومدرسته

لما كان ابن عربي قد نشأ في الأندلس العربي ، فلا بد أن هناك تماسا مباشرا مع الثقافة السابقة عليه المعاصرة لطفولته وصباه وشبابه في بيئته المباشرة . إن هذا يقتضي منا البحث في الإمامة قصيرة عن الأصول الفلسفية لمدرسة ابن عربي مختلفين مع أستاذنا الدكتور أبي العلا عفيفي (١) الذي ينفي أثر مدرسة ابن مسرة في فلسفة ابن عربي ، في الوقت الذي يؤكد فيه أثر مدرسة البسطامي والحلاج وإن لم يكن لهما مذهب في وحدة الوجود . يقول الأستاذ أسين بلاسيوس (٢) إن تاريخ الفكر الفلسفي في اسبانيا الإسلامية هو صورة مطابقة لما كانت عليه الثقافة الإسلامية المشرقية دون أن تكون له بالتراث المحلي صلة حقيقة يقوم عليها الدليل . اعتمد بلاسيوس في هذا الرأي على صاعد الطليطلي ، وابن حزم القرطبي رغم أن كليهما لم يكن يعرف شيئا عن تاريخ الفكر اللاتيني في الأندلس . فإذا ذكرنا أن الفاتحين المسلمين مابين عرب وبربر لم يكونوا أكثر من محاربين متحمسين لعقائدهم ولم يؤثر عنهم انصراف إلى تفكير فلسفي — وصلنا إلى أنه لم يظهر بين مسلمي الأندلس فيلسوف حتى القرن الثالث الهجري . فلم يكن همهم

(١) الدكتور أبو العلا عفيفي : من أين استقى ابن عربي فلسفته الصوفية مجلة كلية الآداب ١ ج /

١٩٣٣ / ١٩ وما بعدها .

(٢) أسين بلاسيوس : أنظر انجل جنثال بالنتيا : تاريخ الفكر الأندلسي ترجمة الدكتور

حسين مؤنس عن الأصل الأسباني ١٩٥٥ م . وقد كتبه مؤلفه عام ١٩٢٨ .

أنظر ص ٢٢٣ .

حتى ذلك الحين إلا الدراسات الفقهية واللغوية ، حتى الحركات الفقهية التي أرادت إدخال مذهب غـير المذهب المالكي كان مقضيا عليها بثورة حاسمة من فقهاء المالكية الذين كان فقههم هو الفقه السائد . ولما رحل بعض المسلمين من الأندلس إلى المشرق عادوا لأول مرة بثقافات وأفكار الجهمية والمعتزلة والخوارج والباطنية وغيرهم . وأول من تنسب إليه المراجع الكلام في الاعتزال وهو أول مدخل فكري جديد في الأندلس طيب أديب من قرطبة لم تذكر المراجع (١) اسمه . رحل إلى المشرق في القرن الثالث الهجري ، وحضر مجالس العراق ، وعاد ومعه كتب الجاحظ المحتشدة بالكلام والفلسفة ، وتبعه في الرأي والقصد أندلسيان آخران هما : أحمد بن عبد الله الحبيبي ، وأبو وهب عبد العلي بن وهب القرطبي ، وكانا ذاك مكانة في عهد عبد الرحمن الأوسط ، ثم خليل بن عبد الملك المعروف باسم خليل الفقلية الذي أحرق فقهاء المالكية كتبه عند موته ، ثم أبو بكر يحيى بن يحيى ، أولئك وتابعوهم جمعوا بين الاعتزال ومذاهب الشيعة الباطنية بفضل اتجاه أثر الدولة الفاطمية المتاخمة للأندلس . معنى هذا أن الفلسفة لم تدخل سافرة إلى الأندلس ، وإنما وفدت كمادتها في صحبة العلوم التطبيقية كالفلك والرياضة والطب . كما تسربت في ثنايا الاعتزال والتشيع الباطني . وهنا تبدو حقيقة خطيرة تؤكد أن أصحاب المذاهب الجديدة لا أحسوا منذ البداية بقوة وصلابة ثورة الفقهاء التي بدا أثرها المباشر في تعقب السلطات الحاكمة ظهورا بظهور التنسك والزهادة . وأول من تلقاه صاحب فكر أطلعه الأندلس الإسلامي رغم أنه كان يستر آراءه وراء نسكه محمد بن عبد الله بن مسرة (٢) (٢٦٩ — ٣١٨ أو

(١) ابن عذاري العيد المرآة كشى : البيان المغرب في أخبار ملوك الأندلس والمغرب : ليدن . ١٩٤٨ ج ٢ / ٩٢٢ .

(٢) ابن الأبار التكلمة نكتاب الصلة المكتبة الأندلسية ١٣٣ وانظر جب : gibb : Mohammedanism : وانظر دائرة المعارف P. 378 - 194 P. 163 .

وانظر دوزى : Hist. des Musulmans d'Espagne; Vol III pp 127-128 وقد أكد دوزى أن الفاطميين غزوا بأرائهم إسبانيا الأندلسية امتدادا لهم على يد ابن مسره .

(٨٣١٩ هـ) (٨٨٣ - ٩٢١ م) كان أبوه تاجرا يهوى آراء الاعتزال . وكان صديقا لخليل الغفلة . وهو الذى علم ابنه محمدا علوم الدين والفلسفات على طريق المعتزلة . وقد توفى أبوه وهو شاب لم يبلغ العشرين . وكانت له فى هذه السن المبكرة عدد من الأصدقاء والمريدين يعيش مع أقرانهم منه فى معتزل له كان يملكه فى جبل قرطبة . ولم تلبث الشائعات أن تفشت حول طبيعة تعاليمه التى تدين بها ويلقنها أصدقاؤه ومريديه . فقيل إنه كان يلقنهم آراء المعتزلة . وكان يقول لهم إن الإنسان حر تمام الحرية فى أفعاله وأعماله وإرادته . وأنه الفاعل الحقيقى لجميع ما يصدر عنه ؛ وأن عذاب النار أو ثواب الجنة ليس محسوسا وإنما هو معنوى . كما قيل أنه ينحون نحو مذهب وحدة الوجود . وينشر فلسفة إلحادية خبيثة . ولا شك أن الظروف الاجتماعية والسياسية فى الأندلس كانت مواتية لسريان هذه الآراء واندفاعها . فقد كان عهد الأمير عبد الله الذى لم يكن يعترف بسلطته أحد من العرب أو البربر ، وحيث كان كل رئيس من هؤلاء ، وأولئك قد انتهى ناحية وكاد يستقل بمدينة أو إمارته حتى خرج عن طاعته الكثيرون من العرب وغير العرب من المواطنين القدماء . ورأى هذا الأمير الصمت عمداً عن آراء ابن مسرة وأتباعه خوفاً من إثارة فتنة جديدة رأى من الحكمة تلافيها بالصمت فى وقت اجتاحت الأندلس فيه ألوان الفتن من كل جانب . ورغم هذا الصمت من الحاكم فقد استطاع أحمد بن خالد الحباب الفقيه المالكي الثورة العلنية على ابن مسرة وأتباعه وكتب وخطب ضدهم فى كل مكان ، وكان لزهادته السنية وتصوفه السني الأثر الإيجابى ضد ابن مسرة فزعم أنه خارج للحج ، ومهاجر إلى مكة ومعه اثنان من تلاميذه هما محمد بن حزم بن بكر التفوخى المعروف بابن المدنى ، وابن صقيل محمد بن وهب القرطبي حيث نزلوا القيروان ثم هاجروا إلى مكة حيث نزلوا هناك على أبى سعيد بن العربى الذى كان يتكلم فى الباطنية ويعلم مريديه أسرار الصوفية الباطنية والاشراقية . ولما عاد ابن مسرة إلى قرطبة اعتزل فى دويرته فى جبل قرطبة . وأخذ يقرأ تعاليمه ودروسه ، وكان يبدو لمن يتعمق فى مسائله

الدقيقة العميقة الأغوار أنه يتكلم بمنهج أهل السنة في حين أنه كان ينحرف عنها . وكان من أقرب التلاميذ إليه حتى بن عبد الملك ، و خليل بن عبد الملك القرطبي ، ومحمد بن سليمان المعروف بابن الموردي ، وأحمد بن فرح بن منتهيل بن قيس . عاشوا يتظاهرون أمام الفقهاء بمظهر يخالف ما كان عندهم من آراء وأنظار عقليه وفلسفية حتى اختلفت عليه الآراء كما يقول ابن الأبار (١) ففرقة تقول إنه بلغ الإمامة في العلم والزهد ، وفرقة تؤكد أنه دخل ومن معه في منحدر الزندقة . المهم أن المذهب الذي سار عليه ابن مسرة قائم على أفكار « فيلون » السكندري ، وأفلرطين ، وفورفور يوس ، وبرقليس . أما ما أضافه ابن مسرة فهو تنمية وإراء نظرية في تاسوعات أفلوطين تقول بوجود مادة روحانية تشترك فيها جميع الكائنات عدا الذات الإلهية ، وهذه المادة هي أول صورة برزت للعالم العقلي الذي يتألف من الجواهر الخمسة الروحانية . .

وقد دافع ابن مسرة عن اتجاهه هذا دفاعاً كبيراً تحت ستار إسلامي من آراء المعتزلة والشيعة الباطنية ، كما أوردت المراجع أسماء من عنوا بهذه الآراء في مدرسة ابن مسره أمثال طريف الروطى ، ومحمد بن مفرج المعافري ، ورشيد بن فتح الدجاج ، وأبان بن عثمان بن المبشر ، ومحمد بن احمد حمدون بن عيسى الخولاني ، ومحمد بن عبد الله بن عمر القيسي . وكان أن جاء المنصور بن عامر ؛ فأخرج كتب الفلسفة وعـلوم اليونان من مكتبة المستنصر ٢٠٥ هـ ، وترك للفقهاء إحراقها أمام الناس ، فاضطر أتباع ابن مسرة إلى الهجرة لكن كانت المدرسة قد أرسـت جذورها وخاصة مع إسماعيل الرعيني ، وكان بجاني الدار ، كما كان كل أهله مسريين ، حتى ابنته التي كانت تلقب (بالمتكلمة) ، وقد أدخلت مدرسة الرعيني على آراء ابن مسرة تعديلاً شيعياً اعتبر فيه شيخ الجماعة إماماً دينياً سياسياً مقدساً ، وتعديلاً آخر اجتماعياً شرع وأحل نكاح المتعة ، وتعديلاً آخر فلسفياً أكد فيه أن العالم سيظل هـكذا بلا نهاية على الإطلاق (٢) . فإذا بحثنا عن

(١) ابن الأبار : التكملة للكتاب الصلاة ص ١١٣ وأنظر جالانتيا ٣٢٩ تاريخ الفكر الأندلسي .

(٢) ابن حزم الفصل ج ٤ / ١٩٩ — ٢٠٠ .

امتداد ابن مسرة بعد الرعيني لا نجد أثراً واضحاً أقوى من جهد ابن العريف (ت ٥٣٥) ثم ابن براجان (٥٣٦ هـ) . ثم ابن قسي (٥٤٦ هـ) . ثم الشيخ أبي مدين (٥٩٤ هـ) . والأخير (أبو مدين) هو أستاذ ابن عربي المباشر الذي تتلمذ عليه وعاصره . هذا إلى ظهور المدرسة المشائية في الأندلس على يد أبي الصلات أمية بن عبد العزيز الداني (٥٢٨ هـ) والبطليوسي (٥٣١ هـ) ثم ابن باجة (٥٢٢ هـ) ثم ابن طفيل (٥٨١ هـ) ثم ابن رشد (٥٩٥ هـ) والرشدية في دواثرها الإسلامية وغير الإسلامية .

المهم لدينا الآن أن المدخل المباشر أو التماس الثقافي المباشر لابن عربي في دراسته الأولى كان على آراء مدرسة ابن مسرة وامتدادها لدى ابن العريف وابن براجان، وابن قسي ، والشيخ أبي مدين . ولنا ملاحظة على ما كتبه بلاسيوس (١) ، فهو لم يميز في مدرسة ابن مسرة بين اتجاه ابن العريف وابن الرندي (ت ٧٩١ هـ) بالذات وهو اتجاه منحرف متطرف أثير مفهوم ابن قسي وابن براجان . ولا شك أن لهذين الاتجاهين معاً أثرهما في بداية ونهاية فلسفة ابن عربي المتطورة من البداية السنية إلى النهاية المنفصلة في وحدة الوجود ومتولدتها كما سنرى .

أما ابن العريف (٢) (أبو العباس أحمد بن محمد بن موسى بن عطاء الله بن العريف الصنهاجي (٤٨١ — ٥٣٥ هـ / ١٠٨٨ — ١١٤١ م) ، فهو صاحب كتاب محاسن المجالس الذي ترجمه إلى الفرنسية ونشره بلاسيوس في باريس ١٩٣١ ، وهو يبين أصول طريقة صوفية سنية كان لها أثرها في طريقة الشاذلية ، وبصورة أخص لدى ابن عباد الرندي (أبو عبد الله محمد بن إبراهيم بن محمد بن مالك بن بكر بن عباد الرندي (٧٩١ هـ ١٣٨٩ م) شارح الحكم العطائية لابن عطاء الله السكندري السني .

(١) بلاسيوس : تاريخ الفكر الأندلسي ٣٦٨ .

(٢) بلاسيوس : تاريخ الفكر الأندلسي ٢٦٩ .

أما ابن براجان (١) فهو عبد السلام بن عبد الرحمن بن أبي الرجال الافريقى الأشبيلية ت ٥٣٠ أو ٥٣٦ هـ . تؤكد المصادر عنه أنه « علامة مفسر صوفى » وأنه عاش حياة كفاح وجدل بين الفقهاء حتى سعوا بشكواه إلى يوسف بن تاشفين فأحضره إلى مراکش وعقد له مجلس مناظرة وأودوا عليه المسائل التى أنكروها فأجاب وخرجها مخارج محتملة مقبولة . فلم يقنعوا منه بذلك ، لكونهم لم يفهموا مقاصده وقرروا عند السلطان أنه مبتدع فحبس ، فرض بعد أيام قابلة ومات فى الحبس عام ٥٣٠ أو ٥٣٦ هـ . وقد قرر المنقمة الذين ناظروه أن لا يدفن ، فأمر السلطان أن يطرح على مزبلة بغير صلاة عليه . ولكن أحد الفضلاء من أهل مراکش أمر خادماً أن ينادى فى الأسواق لحضور جنازة (فلان) فامتلات الرحاب من الناس ، وضائق البلد عنهم فغسلوه وصلوا عليه ودفنوه .

و أما ابن قسبى (٢) فهو أحمد بن قسبى بفتح القاف وكسر السين المهمة الخففة ، ثم باء مشددة . وابن قسبى أول نائر فى الأندلس على دولة الملثمين المرابطين ، وهو روى الأصل من بادية « شاب » (استعرب وتأدب وقال الشعر ، ثم عكف على الوعظ وكثر مريدوه . فادعى الهداية وتسمى بالامام وطاب فاخْتِياً . فلما قبض على طائفة من صحابه سيقوا إلى أشبيلية فأشار من مخبئه على من بقى من صحابه بمهاجمة قلعة (ميرتله) فى غربي الأندلس ، فاستولوا عليها ، وجاءهم ابن قسبى . ولما ضعف أمره خلعوه وأعيد فهاجر إلى الموحدين عام ٤٥٠ هـ متبرئاً مما كان يدعيه ، فوثقوا فيه وولوه « شلب » .

(١) ابن خلدون : شفاء السائل لتهذيب المسائل طبع لأول مرة عام ١٩٥٨ فى استانبول عن المخطوط الأصيل . هناك وقد عارضه بأصوله وتسميه الأستاذ محمد بن تاووت الطنجى استناد اللاهوت بأقروا تركيا . انظر ص ٥٨ عن ابن براجان . وانظر ايضا انشاوى : — الكواكب الدرية ج ١ — ١٥٨ وانظر تكملة الصلة لابن بشكوال ج ٢ / ٦٤٥ والاستقصا ج ١ / ١٢٣ — ١٢٥ .

(٢) انظر ميزان الاعتدال ج ١ / ٦٠ ، الكواكب الدرية ج ١ / ١٥٠ والمعجب المراكشى ٢١٢ والقاشانى شرح نصوص الحسبك ٧٠ والفتوحات المسكية ج ١ / ١٣٦ / ١٩٧ وانظر أيضاً الأعلام للزركلى ج ١ / ١١٣ .

Silves بلده فعاد إلى ما كان عليه فقتلوه عام ٥٤٦ هـ وقد ذكر الدكتور أحمد أمين (١) أن ابن قسي داعى فيما ادعى أنه المهدي المنتظر واستولى على بعض البلاد خلال ثورته ضد المرابطين مع اللوحدين . وأشهر ما ترك ابن قسي : خلع النعلين الذي قام بشرحه ابن عربى . ولا زال خلع النعلين مخطوطا ، وإن كانت له طبعة في أوروبا لم تحقق حتى الآن كما لا زال شرح خلع النعلين بعيدا عن الدراسة والاطلاع حتى الآن أيضا (٢) .

وأما الشيخ أبو مدين شعيب بن الحسين وهو أستاذ ابن عربى المباشر المعاصر له ، وقد توفى أبو مدين عام ٥٩٤ هـ . وأبو مدين له مرويات كثيرة في كتاب ابن عربى (محاضرة الأبرار) ، وهو كتاب جعله ابن عربى مرجعا لأخبار ونوادر الصوفية . ومما رواه ابن عربى عنه وقد سئل عن معنى الوصول أنه أجاب (إذا ذلك به عليه كنت منه وإليه ، وإذا أفناك عن الإحساس كنت في حضرة الإيناس ، وإذا كشفك بحبه لم تتلذذ إلا بقربه ، وإذا غيبك عن شهودك تجلى لك من وجودك فشاهده مشاهدته لك . ولا تشاهد مشاهدتك (٣) له) .

وقد روى المقرئ (٤) أن ابن سبعين (عبد الحق بن سبعين « ٦١٣ - ٦٦٧ هـ ») قال للششتري (أبو الحسن الششتري « ٦١٠ - ٦٦٨ هـ ») إن كنت تريد الجنة فسر إلى أبي مدين ، وإن كنت تريد رب الجنة فسلم إلى (فإذا كان الخبر صحيحا عن المقرئ كان علينا أن نفهم وأن نؤول السير إلى أبي مدين بمعنى سلوك طريقه لا بمعنى الذهاب إليه فعلا بدلا من السير والمضى مع ابن سبعين . وإلا فالرواية خاطئة لأن أبا مدين توفي قبل ولادة ابن سبعين والششتري معا .

(١) الدكتور أحمد أمين : ظهر الإسلام ج ٢٣٢٣ — ٢٧٠ :

(٢) المقرئ : نفح الطيب ج ١ / ٥٨٣ وانظر طبعه ليدن ج ٢ — ٨٢٩ وانظر أيضا طبقاته

الشعراني ج ١ / ١٧١ — ١٧٢ :

(٣) ابن عربى محاضرة الأبرار ومسامرة الأخيار ج ٢ / ٣١ / ٩٢ .

(٤) المقرئ : نفح الطيب ج ١ / ٥٨٣ .

فإذا بحثنا عن حكم عدل يوضح لنا رأيا محايدا بعيدا عن تعصب الصوفية أو تسامحهم فيما بينهم ، أو بعيدا عن تعصب الفقهاء ضد الصوفية أو بعضهم إزاءهم ، فإننا لن نجد خيرا من ابن خلدون (١) الذى يقرر لنا انحراف مدرسة ابن مسرة بأعلامها المذكورين أساتذته ابن عربى الأوائل . (ومنهم ابن قسى وابن برجان) ، ومنهم ابن دهاق (٦١١ هـ) وأبو العباس أحمد بن أبى الحسين على بن يوسف القرشى البونى ت ٦٢٢ هـ وابن عربى (ذاته) ت ٦٣٨ هـ ، ومريديه ابن الفارض ٦٢٢ هـ ، وابن سودكين ٦٤٠ هـ الذى ألف ابن عربى لسؤاله : الذخائر والإعلاق فى شرح ترجمان الأشواق) ، وابن سبعين ٦٦٧ هـ) : وليس ثناء أحد على هؤلاء حجة ، ولو بلغ المثني ما عسى أن يبلغ من الفضل لأن الكتاب والسنة أبلغ فضلا وشهادة من كل أحد . ويصل بنا ابن خلدون بعد عرض تفصيلي لمذهبهم إلى القول و (أما حكم هذه الكتب المتضمنة لتلك العقائد المضلة وما يوجد من نسخها بأيدي الناس مثل القصص والفتوحات المكية لابن عربى ، والبداية لابن سبعين ، وخلع النعلين لابن قسى ، فالحكم فى هذه الكتب وأمثالها إذهاب أعيانها متى وجدت بالتحريق بالنار والغسل بالماء حتى يمحى أثر الكتابة لما فى ذلك المصلحة العامة فى الدين بمحو العقائد المختلفة فيتعين على أولى الأمر احراق هذه الكتب دفعا للمفسدة ، ويتعين على كل من كانت عنده التمكن منها للاحراق (٢) ورغم أن وصايا ابن خلدون قد نفذت معظمها فقد استطاعت بعض الأصول أن تتسرب وتهرب ليكون من مخطوطاتها ومطبوعاتها ما يعين الباحث على كشف الحقيقة .

إن فلسفة ابن عربى الصوفية تتجلى واضحة فى نظرياته فى وحدة الوجود التى تولدت

(١) ابن خلدون : شفاء السائل ص ١١٠ وانظر ايضا الكتاب ص ٥٨ — ٦٣ .

وانظر ايضا نفح الطيب ج ٢ / ٤٠٢ وانظر السيوطى : الدرر المنتثرة / ١٩٥ .

(٢) ابن خلدون شفاء السائل ٥٨ — ٦٢ / ١١٠ .

عنها نظريته في وحدة الأديان ، ونظريته في الإنسان الكامل تلك النظريات التي تتضمنها كتبه الضخمة وبخاصة فصوص الحكم والفتوحات المكية (١).

فإذا عدنا إلى الفصوص فغاية ابن عربي منه البحث في طبيعة الوجود بوجه عام ، وصلة الوجود الممكن (العالم) بالوجود الواجب (الله) . وأخص ناحية فيه البحث في الحقيقة الألوهية متجالية في أكمل مظاهرها في صور الأنبياء عليهم السلام . فإن كل فص من فصوصه يدور حول حقيقة نبي من الأنبياء يسميها كلمة فلان أو فلان وهي تمثل صفة من صفات الحق كصفة الألوهية في الفص الآدمي ، ، والنغمية في الفص الشيثي ، والسبوحية في الفص النوحى ، والقدوسية في الفص الإدريسي ، والحقيقة في الفص الاسحقى ، والعالية في الفص الاسماعيلي ، والفردية في الفص الحمدي . فابن عربي يخلص في تركيز دقيق عميق مذهبه في الفلاسفة الصوفية ، كما فاض عن عقله وعاطفته الدينية معا ، ويقرر فيه قضية عامة في طبيعة الوجود ، ثم يفرع عنها كل ما يمكن تفريعه من المسائل المتصلة بالله والعالم والإنسان وهذه هي ناحيته الفلاسفية ، ويتلمس تأييدها هذه الفلاسفة بالذوق الصوفي والتجربة الشخصية وهذه هي ناحيته الصوفية (٢) وكما ذكر ابن عربي في الفتوحات أن ما كتبه إمامنا من الله فقد ذكر في مقدمة الفصوص : أن رسول الله صلى الله عليه وسلم

(١) ذكر بروكلمان ج ١ / ٤٤١) أن لابن عربي أكثر من مائه وخمسين كتابا عدله منها مائة وستة وخمسين وقد ذكر الدكتور أبو العلا عفيفي هذه الكتب واكد ان منها تفسيراً للقرآن كتبه ابن عربي وبلغ كما يقول ابن الكتبي في فوات الوفيات ج ٢ / ٣٠١ — حوالى ٩٥ مجلد . والواقع كما يقول الشيخ الكوثري (انظر الدكتور محمد يوسف موسى تاريخ الأخلاق ٢١٤ / ١٧٦) . إن هذا التفسير ليس له وإنما لتلميذه القاشاني شرح فلسفته : كما ذكر الدكتور عفيفي نفس المصدر ٥ / ٦ مقدمة الفصوص : وانظر ايضا مجلة تراث الإنسانية ج ١ عدد فبراير سنة ٦٢ ص ١٨٥ فقد ذكر فيها حديثا ان لابن عربي حسب قوله مائتين وواحدا وخمسين كتابا ويذكر أن أهمها النصوص . وقد ارتكب الإمام الشعراني خطأ فادعا (الشعراني الكبير الأخر : ٥ —) حين اعترف بأنه حذف من الفتوحات ما لا يتفق والإسلام رغم أن ما حذف في الواقع من أصوله الأولى الموجودة رغم أنف الشعراني .

(٢) الدكتور عفيفي مقدمة النصوص ٢٥ .

ألقى بكتاب الفصوص إليه كاملاً (١). إن خلاصة مذهب ابن عربي يقوم كله على نظرية وحدة الوجود المترتبة عليها نظريته في وحدة الأديان كنتيجة لامتزاج نظريات الاتحاد، والاتصال، بالإشراق، أو كنتيجة لمزج فكرة النور الحمدي من الخلق بفكرة العقل الفعال، وما تطور عنها من فكرة القطب ونظرية الإنسان الكامل لدى ابن عربي أيضاً ومدرسته. وقد تغلغلت نظرية محي الدين بن عربي في مدرسته حتى تخرج فيها ابن الفارض ٦٣١ هـ لدى نظريته في وحدة الشهود والحب الإلهي، وجلال الدين الرومي ٦٧٠ هـ الذي وصل إلى أعظم قمة في الشعر الفلسفي المذهبي لمدرسة ابن عربي، وابن سبعين ٦٦٧ هـ، والششتري ٦٦٨ هـ في القطبية، والإنسان الكامل التي توسع فيها الجبلي ٨٠٥ هـ، كما أثرت مدرسة ابن عربي المعاصرة لمدرسة ابن رشد ٥٩٥ هـ في الأفق اليهودي والمسيحي، فيما ذكرناه عن المدرسة المشائية (٢)، وفيما ذكرناه عن أثر (٣) الفتوحات قبل سطور قليلة. ولا شك أن ابن عربي أخذ فكرة الحلاج في الناسوت واللاهوت، لكنه اعتبرهما في نظريته عن وحدة الوجود وجهين لطبيعتين منفصلتين لحقيقة واحدة. فإذا نظرنا إلى وجهها الخارجي أسميناها تاسوتا، وإذا نظرنا إلى باطنها وحقيقتها أو وجهها الآخر الداخلي سميناهما لاهوتا. هاتان الطبيعتان اللتان كانتا منفصلتين عند الحلاج فصارتا وجهين لحقيقة واحدة، متحققين في كل موجود من الموجودات، وهما مترادفتان لكلمتي الظاهر والباطن والعرض والجوهر أو الناسوت واللاهوت حسب المصطلح الحلاجي المسيحي. الجديد في تخليق ابن عربي المذهبي للنظرية أن الحق المتجلى في جميع صور الوجود يتجلى في الإنسان في أعلى الصور من

(١) الفتوحات لابن عربي ج ١ / ٣٧٣ وانظر المقدمة.

(٢) الدكتور محمود قاسم: ابن رشد ٧٦ — ٧٩ وانظر أيضاً راسل: تاريخ الفلسفة الغربية ترجمة الدكتور زكي نجيب محمود ١٩٦ / ٢.

(٣) الإسلام في ثوب نصراني الإسلام المنتصر ليلاسيوس عن تاريخ الفكر الأندلسي ترجمة الدكتور مؤنس ٣٨٤ — ٣٨٥. وانظر ابن عربي في توكيده ذلك نصوص ٥ / ٦ / ٦٢ / ٦٤ الفتوحات ج ٤ / ٤٣١.

هنا ظهرت نظريته في القطبية والإنسان الكامل ، كما سنرى أيضا أن لمولدات هذه النظريات الضخمة نتائج أبسطها أن وحدة الوجود هي المعنى الصحيح الذى ينطبق فى نظر مدرسة ابن عربى على وحدانية الإسلام . لهذا قضى ابن عربى خاتم الأولياء الذى هو أفضل من خاتم الأنبياء باستكمالهِ وتحقيقه بجوهر الولاية التى هى أفضل من النبوة ، وبدعوته التجديدية فى وحدة الأديان والعقائد — قضى ابن عربى برد اعتبار فرعون كما حكم الجبلى فى مدرسته برد اعتبار إبليس أحد رواد الحلاج قبل ابن عربى (١) .

إن أساس نظرية وحدة الوجود لدى ابن عربى نجد بذورها كما ذكرنا إجمالا فى حديثنا عن المصادر الأصلية للنظريات الصوفية — لدى الصوفية الهندية ، وذلك فى قول « باسديو » (٢) (قال باسديو فى كتاب بكيتا : أما عند التحقيق فجميع الأشياء إلهية ، لأن « بشن » جعل نفسه أرضا ليستقر الحيوان عليها ، وجعله ماء ليغذيهم ، وجعله نارا وريحا لينميهم وينشئهم ، وجعله قلبا لكل واحد منهم ، ومنح الذكر والعلم وضديهما على ما هو مذكور فى بند (الفيدا) . تطورت هذه الفكرة فى « براهمان » الأزلى الأبدى (الحياة التى تدب فى كل جسم) ، الذى يمكن أن يكون صغيرا كحبة الأرز أو كصورة التى ترسم فى إنسان العين ، ولكنه هو نفسه الذى يغمر العالم وهو أعظم من الزمان والهواء والسماء (٣) . ولا شك أن ابن عربى قد أخذ هذه النظرية التى انتقلت فى صورة ومذهب الفيوضات والصدور لدى الأفلوطينية الصادرة بتجلياتها عن الانبثاق الرواقى (٤) وقد لجأ ابن عربى إلى حيلة ما كره ظنا منه أنه سيكون فى مأمن من هجوم الفقهاء والمتكلمين حين مزج بتاريخ كل نبي روح نظرية الوجود ووضعها

(١) المصدر السابق .

(٢) (٣٢) البيرونى : تحقيق ما للهند من مقولة ص ٣٢ .

(٤) الدكتور عثمان أمين الفلسفة الرواقية ١٤٢ - ١٥٦ وهو من المراجع الممتازة عن الرواقية .

تحت حمايته بدأ فأكد نظرية صدور العالم التي مزجها بتاريخ آدم، وقرر أنه قد وقع فيضان الأول الذي عنه وجدت المادة المستعدة لتقبل الصور، ثم أعدها لقبول الحياة الإلهية، والثاني وهو الذي أنتج الوجودات الشخصية بإظهار الكائنات التي أريدت بهذا الإعداد، وعن الفيض الأول نتجت الجواهر المعينة أو الكليات واستعداداتها المحددة لها في العلم الإلهي. وعن الثاني نتج التحقيق الخارجى لهذه الأشياء، ونتائجها المرادة منها. وعنده أن هذا الفيض هو الحدث الذي به يتيح الفضل الإلهي نور الوجود في كل جوهر يستقبل الكائن دون أن تحصل مفارقة بين الصورة المدركة في علم الله والإله نفسه، كما تستقبل المرأة صورة الإنسان دون أن يفارق هذا الإنسان وجهه المانع على المرأة. وإذن فصدور الخلق عند نظرية ابن عربي شبيهة بانعكاس المعلومات الإلهية على مرآة، وآدم عنده رمز لروح العالم، أو هو لمعان هذه المرأة، إذ أن الله أوجد العالم قبل آدم، ولكنه كان وجودا غير حقيقى، أى أنه كان ظللا محضاً، أو وجودا ماديا لروح فيه ولا حياة كوجود الطينة التي صنع منها جسم آدم قبل نفخ الروح، فلما وجد آدم ظهر الوجود الحقيقى للعالم. من هذا يتبين أن آدم هو المبدأ النوراني اللطيف الذي أتم الإله به الوجود، ومنحه به حقيقة، كما يظهر أن غاية الإله من إيجاد العالم هي أن يرى فيه جوهره الخاص. آدم هو المبدأ الروحاني الذي به تحققت هذه الرؤية فكان بالنسبة إلى الإله كالإنسان للعين (وهو لاحق بمنزلة إنسان العين من العين الذي يكون به النظر، وهو المعبر عنه بالبصر. فلماذا سمى إنساناً، فإنه به ينظر الحق إلى خلقه فيرحمهم. فهو الإنسان الحادث الأزل والنشء الدائم الأبدي والكلمة الفاصلة الجامعة (١)). هذه الحقيقة الوجودية في صلب النظرية لاثنائية فيها ولا تعدد (وقد ثبت عند المحققين أنه ما في الوجود إلا الله، ونحن وإن كنا موجودين، فإنما وجودنا به). (ومن كان وجوده يغيره فهو في حكم

(١) ابن عربي النفس الأول من الفصوص فص حكمة إلهية في كلمة آدمية ٤٨ — ٤٩ / ٥٠
نشره الدكتور عفيفي :

(العدم) (ولولا ظهور الحق في أعيان الخلق ما كانت صفاته وأسمائه ، ولما عرفناه ، لأننا إنما نعرفه عن عرق هذه الأسماء والصفات المتجلية في الـكون ، ولكن ثنائية الحق ثنائية موهومة زائفة لأنها من أحكام العقل والنظر والحس والعقل لا يقوى على إدراك الوحدة الشاملة (١) ولا يستطيع إلا أن يدرك التعدد والتكثر) ، فهل وحدة الوجود عند ابن عربي وحدة مادية ؟ إن ابن عربي لا يؤكد ذلك ، لأن الوجود الحقيقي هو وجود الله (أما وجود الخلق فيجرد ظل لصاحب الظل وصورة المرآة بالنسبة لصاحب المرآة فالخلق (٢) شبح) . وقد لجأ ابن عربي إلى التوريات والأحاديث حجباً في الواقع لمقصوده عن فهم الجماهير دفعاً لـسخطهم ومنعاً لظهوره وراء أستار الرموز والمجازات والرسوم والتخطيطات والأشكال الهندسية التي يشرح بها المعقد من الآراء الميتافيزيقية ، حتى إنه يجعل للحروف العربية قيمة خاصة ولا يتخرج من الاستعانة بخرافات العلوم الخفية الشرقية والغربية كحساب النجوم واستخراج الأحكام والتنبؤ على أساس الفأل وتفسير الأحلام على أساليب سلفه إخوان الصفاء . مع ذلك فنحن نلمس صراحته في قوله (الإله المطلق لا يسعه شيء لأنه عين الأشياء وعين نفسه ، والشيء لا يقال فيه يسع نفسه ولا (٣) يسعها) ، ثم يقول للخاصة حول عقيدته التي يبعثها متفرقة (فما أفردتها على اليقين لما فيها من الغموض ولكن جئت بها مبددة في أبواب هذا الكتاب مستوفاة مبينة ، لكنها كما ذكرنا متفرقة . فمن رزقه الله الفهم فيها يعرف أمرها ، ويميزها عن غيرها ، فإنها العلم الحق والقول الصدق (٤)) .

(١) ابن عربي الفتوحات ج ١ / ٢٦٣ .

(٢) ابن عربي الفتوحات ج ١ / ١١٩ — ١٢٠ .

(٣) ابن عربي : فصوص الحسك آخر سطور الكتاب وأظن كارادي فو darra de vaux مفكرو الإسلام Vol 4 p 333 . وأظن بالاسيوس : تاريخ الفكر الأندلسي ٣٨٤ — ٦٣٨٥

(٤) ابن عربي الفتوحات ج ١ / ٤٧ — ٤٨ .

إن الاستاذ نيكلسون (١) في واقع الأمر لم يكن منصفاً ولا دقيقاً حين ذكر أن بذور وحدة الوجود موجودة في القرآن بدليل قوله (كل شيء هالك إلا وجهه (٢)) ، وقوله (فأينما تولوا فثم وجه الله (٣)) ، فليس بصحيح أن في هذه الآية وتلك أو ما يماثلهما شيئاً عن وحدة الوجود وإن كان فيهما مجال لتأويل مذهب وحدة الوجود كما شاء أمثال محي الدين بن عربي ، الذي حول نصوص القرآن الكريم إلى نصوص أفلاطونية وأفلوطينية بتأويلاته البعيدة تماماً عما يقصد ، وما يحمله الآيات والنصوص اعتسافاً . وحسبنا أنه حين يتكلم عن النفس الواحدة في الآية الكريمة (يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها (٤) . . .) يقول إن النفس الواحدة هي الروح السكلى ، والروح هو النفس السكلية ، وهذا يؤكد تحويله للمعنى للنصوص الأفلوطينية . وقد حاول الأستاذ مارجليوث (٥) رد فكرة وحدة الوجود إلى مصادر خارجية عن الحقل الإسلامى ولكنه عاد بإمكان الوصول إليها دون هذا المصدر الخارجى وهذا باطل كل البطلان . يقول مارجليوث (عندما نظر الصوفية إلى الآية (لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا :) حاولوا وضع حد ميثاقى لى لله أدى بهم البحث النظرى إلى تعريفه بأنه واجب الوجود أو الوجود الحق أو مشا كل ذلك حتى وصل بهم البحث إلى وحدة الوجود (٦)) وقد نسى مارجليوث أن النظر إلى الآية القرآنية جاء بعد مدد خارجى للنظرية من مصادرها أو بذورها الخارجية على الأقل فكان التأويل والتعسف فى الأحكام .

(١) نيكلسون فى التصوف الإسلامى وتاريخه ص ٧١ .

(٢) آية ٨٨ من القصص .

(٣) آية ١٠٩ من البقرة .

(٤) آية ٢١ من النساء : أنظر طريقة تأويلاته للقرآن فصوص ١٧٠ — ١٧٤ وانظر الدكتور

أبو العلا عفيفى : من أين إستقى ابن عربى مذهبه ص ٤١ مجلة كلية الآداب — المصدر السابق : مايو

١٩٣٤ .

(٥) مارجليوث — :

والواقع أن نظرية وحدة الوجود القديمة في غنوصياتها الشرقية التي ظهرت لدى الأفلوطينية بمعنى الكثرة في الواحد كما ذكرناه ، قد تطورت لدى ابن عربي إلى وحدة شاملة بمعنى الواحد في الكثرة وجمعت بين المعنيين معنى الكثرة في الواحد ، ومعنى الواحد في الكثرة ، بعد أن أحال ابن عربي طبيعتي الناسوت واللاهوت المنفصلتين إلى وجهين لحقيقة واحدة . كما عدل ابن عربي منهج الفيوضات الأفلوطينية بعد أن أفاد من تحطيم قيد العقول العشرة إلى مالا نهاية لدى السهروردي ، فبعد أن كانت الفيوضات أو التجليات في معناها الأفلوطيني أنها الحقائق كل حقيقة تفيض عن الأخرى ، على صورة سلسلة موجودات يفيض كل منها عن الوجود السابق له ، ويتصل به اتصال المعاول بعلمه ، صارت التجليات أو الفيوضات لدى مذهب ابن عربي تجليات لحقيقة واحدة في صور مختلفة أو بطرق مختلفة ، وهذا هو ما أفاده وطوره عن الإشرافية السهروردية . كما أخذ عنها أن درجات النفوس تختلف باختلاف انغماسها في ظلام الأجساد أو ظلام اللاوجود حسب المصطلح السهروردي في النور الفاسق ، وأن إدراكها الحقائق وطموحها إلى نور الأنوار أو الأول ، تابع لهذه الدرجات من جهة ومتأثر بالسمو النفسي الصاعد نحو الفياض الأكبر أو الأول (١) .

والواقع أيضاً أن مدرسة الحلاج في بذورها ونشأتها ونظرياتها لا تدين بوحدة الوجود كما ذكرنا ، لأنها تقول بتنزيه الله مهما صدر من الأقوال المشعرة بالنشبيه ، فإذا راعى التنزيه شاهد الله في كل شيء ، واعتبره في الوقت نفسه (وهو المهم) مخالفاً لكل شيء لا أصلاً لظلال كل شيء كما يقول ابن عربي ، وهذه وحدة شهود لا وحدة وجود . من هنا كان محي الدين بن العربي هو المقعد لوحدة الوجود لأنه في هذه النقطة قد أخرج معنى التنزيه والنشبيه إلى معنى الإطلاق والتجديد أو التقييد ، فله عند منزه أي أنه في ذاته مطلق لا يحده تعين خاص من التعيينات الانهائية التي يظهر فيها في كل آن ، وهو مشبه بمعنى أن في صفاته وأسمائه هو الظاهر في صورة كل متعين ، المقيد في ظهوره

بمقتضيات الصور التي يظهر فيها فالتنزيه والتشبيه أيضاً وجهان لحقيقة واحدة ترتبط
باللاهوت والانسوت ، بالباطن والظاهر ، بالجوهر والعرض بالأصل والظل ، والتنزيه
والتشبيه أمران اعتباريان ، وإلا (فالحق المنزه هو الخالق المشبه (١)) لا فرق بينهما إلا في
صفة واحدة فقط هي وجوب الوجود التي يتفرد بها الحق . ولكن هذه المبالغة أو الوقوف
عند طرفي التنزيه والتشبيه المتطرفين كما يقول «وب» تمنع وجود الصلة بين الله والخلق (٢) .
ونعود إلى تفصيل ابن عربي حيث يقول (٣) :

ما لقومي عن كلامي أعرضوا أبهم عن درك لفظي صمم ؟
ما لقومي عن عيان مابدا من حبيبي في وجودي قد عموا ؟
لست أهوى أحداً من خلقه لا — ولا غير وجودي فافهموا
مذ تأملت رجعت مظهراً وكذا كنت . . فبي فاعتصموا
أنا جبل الله في كونكمو فالزموا الباب عبداً واخدموا
ليس في الجبة شيء غير ما قاله الحلاج يوماً فانعموا
عز الإله فما يحويه من أحد وبعد هذا — فإننا قد وسعناه
وما أنا قلت — جاء الحديث به عن الإله وهذا اللفظ فخـواه

(كنت كنزاً مخفياً (لم أعرف) فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق وتعرفت
عليهم فعرفوني) .

لما أراد الإله الحق يسكنه لذلك عدله خلقاً وسواه
فكان عين وجودي عين صورته وحى صحيح ولا يدره إلا هو

(١) ابن عربي الفتوحات ١١٩ — ١٢٠ ج ١ ، ٣٦٣ / ٢ ج ٢ / ٣٢٠ — ٣٢١ .
(٢) Webb : yod and personality p 46.
(٣) ابن عربي الفتوحات ج ٢ / ٣٢٠ — ٣٢١ .

نستخلص من هذه النصوص لابن عربي توكيده وتطويره للحلاج ، فإن عربي الواحدى المذاهب يرى أن الموجود والحق واحد ، والعالم على اختلاف أشكاله وتعدد أنواعه صور له فإن العين واحدة على أية وضع وحال .

جمع وفرق ، فإن العين واحدة وهى الكثيرة لا تبقى ولا تذكر

وبينما الحلاج كما فصلنا إثنين المذهب ، يرى أن هناك موجودين مختلفان فى الصفات والذات ، إلا أن أحدهما يحل فى أشرف صور الآخر ، فإن ابن عربي يرى أن العقل الأول والنفس الكلية والهيولى وكلها كائنات مختلفة فى الذات والمرتبة - كل هذا وسائر العالم المتعدد فى صورته ليس إلا الموجود المطلق أو الجوهر القائم بذاته . إن اعتبرناه مجردا عن كل ما يقيده أو ما يمكن أن يقيده كان الذات الإلهية ، وإذا نظرنا إليه من حيث إنه مبدأ الحياة فى الكون قلنا إنه تجلى فى صورة النفس الكلية أو من حيث ظهوره بالفعل فى صور الكائنات قلنا إنه تجلى فى صور أعيان الموجودات أو الجسم الكلى ، أو من حيث كونه جوهرًا يتقبل جميع صور الكون قلنا إنه يتجلى فى صور الهيولى أو المادة الأولى . من هنا ندرك أن ابن عربي أفاد من الإشراقية فى نظرية الفيض المطلقة ، فطور بها فيوضات الأفلاطينية من الخط المستقيم الذى لا يلحق آخر بأوله إلى الحركة الدائرة المستديرة التى لا أول لها ولا آخر والتى كل شئ منها إليها يعود . وقد يستطيع ابن عربي الإيفال فى الإلغار والمضى بعيدا وراء استار وحجب الرموز ولكنه واضح تماما فى قوله :

يا خالق الأشياء فى نفسه أنت لما تخلقته جامع
تخلق ما لا ينتهى كونه فيك — فأنت الضيق الواسع^(١)

فالموجود عنده حقيقة واحدة بينما التعدد والكثرة أمر قضى به العقل القاصر

(١) ابن عربي الفتوحات ج ٢ / ٦٠٤ وأنظر دى بور تاريخ الفلسفة فى الإسلام ١٩٩ - ١٠٠

ترجمة الأستاذ الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريده .

والحواس الظاهرة القاصرة ، وهذا العقل الذي يزعم ابن عربي التمسك به أحيانا كثيرة هو وحواسه الخادعة في عجز عن إدراك الوحدة الذاتية للأشياء ، أو إدراك المجموع كـمجموع . ولا فرق عند نظرية ابن عربي بين الواحد والكثير أو الحق والخلق في الواقع إلا بالاعتبار والنظر العقلي القاصر . أما العارف وحده فهو الذي يدرك بطريق الذوق وحدتهما . وعلى هذا فمذهبه كما ذكرنا واحد Monistic لاثنوي Dualistic إلا إذا اعتبرنا الثنوية في الصفات فقط ، لأنه كثيرا ما يصف الحقيقة الوجودية الواحدة بالمقابلات أمثال الحق ، والخلق والباطن والظاهر والمنزه والمشبّه كما ذكرنا .

ولكن ما العلاقة بين نظرية ابن عربي والأشاعرة في هذا المجال ؟ إن ما يسميه الأشاعرة جوهرًا يسميه هو ذاتًا إلهية وحقيقة مطلقة ، وحقا ، وباطنا ، وما يسمونه أعراضا وأحوالا يسميه هو الخلق والظاهر على أساس جديد هو أن الحقيقة واحدة ذات وجهين : الباطن الحق والظاهر الخلق . ابن عربي لا يحاول أن يقيم الدليل على وجود الحق ، ولا على وحدة الحق والخلق ، فإن وجود الحق عنده في غنى عن البرهان ، لأن الحق ظاهر بصور جميع الموجودات ، ولا شيء أظهر من الوجود ولا أعرف منه . أما وحدته مع الخلق فليست مما يقوم عليه الدليل المنطقي بل طريق إدراكها الذوق . لذلك يبالي ابن عربي في إظهار عجز العقل عن إدراك الحقائق ويسلمنا للقلب لوصف أسرارهِ وللذوق وإدراكهِ . والواقع أننا لا نجد لدى ابن عربي فكرة منظمة يشرح فيها العلاقة بين الحق والخلق أو الوحدة والكثرة على ما نجده لدى الأفلاطينية في الفيوضات أو في فلسفة تلميذه الجبلي (عبد الكريم الجبلي ٨٠٥ هـ) في التنزيلات ، فإن ابن عربي كما ذكرنا يشرح المسألة الميتافيزيقية المعقدة بالتمثيل والتشبيه المجازات المغرقة في الإنغاز كالتجلى في المراقفة

والتخلل والسرّيان ، والانبثاث والتصرف (١) أو كما يقول :

(١) الفصوص : الفص اليوسفي ١٠٣ وما بعدها وأنظر الفص الأدرسي ٧٥ .

| | |
|--------------------------------|---------------------------------|
| فنجن له كما ثبتت | أدلتنا ، ونحن أنا |
| وليس له سوى كوني | فنجن له كنجن بنا |
| فلى وجهان : هو وأنا | وليس له أنا بأننا |
| ولكن في مظهره | فنجن له كمثل أنا |
| فيحمدني وأحمده | ويعبدني وأعبده |
| في حال أقرب به | وفي الأعيان أجده |
| فيعرفني وأنكره | وأعرفه فأشهره (١) |
| فوقنا يكون العبد رباً بلا شك | ووقتاً يكون العبد عبداً بلا إفك |
| فإن كان عبداً كان بالحق واسعاً | وإن كان رباً كان في عيشة ضنك |

(فأنت الضيق الواسع) .

فـكـن عبد رب لا تكن ربَّ عبده فتذهب بالتعاقب في النار والسبك (٢)

(ما في الوجود مثل . ما في الوجود ضد ، فإن الوجود حقيقة واحدة والشئ لا يضاف نفسه ، فإذا دخلت جنته دخلت نفسك فتعرف نفسك معرفة أخرى غير المعرفة التي عرفتها حين عرفت ربك بمعرفتك إياها ، فتكون صاحب معرفتين : معرفة به من حيث أنت ، ومعرفة به من حيث هو لا من حيث أنت :

| | |
|--------------------|-----------------------|
| فأنت عبد ، وأنت رب | لمن له فيه أنت عبد |
| وأنت ربَّ وأنت عبد | لمن له في الخطاب عهد |
| فكل عقد عليه شخص | يحملة من سواه عقد (٣) |

(١) ألفه صوص / فص / ٥ / ٨٣ — ٨٤ ، فص / ٦ / ٨٨ — ٩٠ .

(٢ و ٣) فص / ٧ / ٩٢ .

فلم يبق إلا الحق لم يبق كائن فما ثم موصول وما ثم بائن
بذا جاء برهان العيان فما أرى بعيني إلا عينه إذ أعين

ويدخل بنا ابن عربي في جدله حول التنزيه (١) والتشبيه ليصل إلى عقيدته التنزيهية
التشبيهية معاً .

فلا تنظر إلى الحق وتعريه عن الخلق
ولا تنظر إلى الخلق وتكسوه سوى الحق
ونزهه وشبهه وقسم في مقعد الصدق
وكن في الجمع إن شئت ، وإن شئت في الفرق
فلا تنفي ولا تبقي ولا تنفي ولا تبقي

من هنا ذهبت نظريته في الجزاء ، التي أكدت أن في العذاب عذوبة . وتساوى
عنده النعيم والعذاب أو بمعنى أدق لا عذاب ، لأن التلذذ بالعذاب نعيم ، فلا جحيم
بمعناها المعروف ، أو كما يقول في نصه :
فلم يبق إلا صادق الوعد وحده

ومالوعيد الحق عين تعين

وإن دخلوا دار الشقاء فإنهم

على لذة فيها نعيم مبين

نعيم جنات الخلد ، فالأمر واحد وبينهما عند التجلي تبين

(١) فصوص / ف ٧ / ٩٤ وأنظر أيضاً ف ٢٢ ص ١٨٢ (حكمة ايناسية في كلمة الياسية) .

يسمى عذاباً من عذوبة طعمه وذلكه كالقشر والقشر صاين (١)

وسنرى بعد قليل في عقيدته أو نظريته في وحدة الأديان ما يوضح رأيه في النعيم والعذاب والجزاء عامة ومصدر هذه النظرة .

فإذا عدنا إلى التنزيه والتشبيه نجد أنه يؤكد أن أعظم آية في القرآن تفيد التنزيه . لكنه كما يقول ويرى أن آية (ليس كمثل شيء) (٢) لا تخلو من التشبيه بل تؤكد أنه (لا يخلو تنزيه عن تشبيهه ، ولا تشبيهه عن تنزيهه : قال تعالى ليس كمثل شيء فبرزه وشبهه ، وهو السميع البصير فشبهه . وهي أعظم آية تنزيه نزات ومع ذلك لم تخل عن التشبيه بالكاف ، ونعود فنقول إن نظرية وحدة الوجود مهما غلقها ابن عربي تفصح عن نفسها في مذهب الفيوضات بأنه لا خلق بمعنى الإيجاد من العدم ، فيستحيل في اعتقاد ابن عربي الوجود عن العدم المحض . إنما أصل كل وجود وسبب كل موجود - إن كان - هو الفيض الإلهي المتصل بالإنهائي وهو الذي يطلق عليه اسم الخلق الجديد . بل يؤكد لنا ابن عربي أنه يستمد في هذا القرآن في قوله (بل هم في لبس من خلق جديد) (٣) بعد أن حول نظرية تجدد الأغراض لدى الأشاعرة إلى تجدد الخلق مع الأنفاس وإن اختلفت الاتجاهات اختلافاً بيناً . فإن الخلق بمعنى الموجود من العدم أو المبدع الخالق على غير مثال سابق لا محل له في نظريته الخطيرة . الخالق عند نظريته ذات مطلقة تظهر في كل آن في صور مالا يحصى من الموجودات ، فإذا ما اختلفت فيه تلك تجلى في غيرها في اللحظة التي تليها ، والخلقوات هي

(١) المصدر السابق الفص ٧ / ٩٤ حاشية : لاحظ أن ابن عربي أخذ فيما أخذ من الغنوص

الزارادشتي مع فلسفته له القول بالتلذذ بمذاب النار (انظر الجاحظ عن الزرادشتية الحيوان ص ٢٤ - ٣٤) حين يقول (وزرادشت هو الذي عظم النار وأمر بإحيائها ونهى عن إطفائها وزعم أن العقاب إنما هو البرد والمهريس) (وهناك نظرة أخرى تقول عندهم العذاب بالنار نعمة . . .)

(٢) آية ١١ من سورة الشورى ٤٢ وانظر فصوص الحكم ٢١ ص ١٨٢ وما بعدها .

(٣) آية ١٥ من ق .

هذه الصور المتغيرة المتغيرة الفانية التي لا قوام لها في ذاتها أو هي الاعتبار التي تسمى أعراضاً أو ظواهر تتعاقب على هذا الجوهر أو الذات المطلقة الثابتة الدائمة . في هذا البحر اللانهاى تتعاقب الموجودات في كل آن في صور جديدة ، أو تخلق خلقاً جديداً على قول ابن عربي ، وإن كان هذا التغير أو هذا التخليق لا يدرك بالحس ، وهذا في نظره سر ما يشعر به الناس من لبس أو تلبس في شأنه حسب فهمه للآية (بل هم في لبس من خلق جديد) . والواقع أن الآية لا صلة لها بشيء مما ترمى إليه نظرية وحدة الوجود) . لكن ابن عربي لا يكتفى بهذه الآية ، بل يقدم لنا عرضاً جديداً في بابه ليدعم هذا التلبس أو اللبس في الخلق الجديد وذلك بمنال عرش بلقيس الذي أتى سليمان فلما رآته بلقيس ذهلت وصاحت في دهش (كأنه هو) (١) . يقول ابن عربي (٢) (ولم يكن عندنا باتحاد الزمان انتقال ، وإنما كان إعدام وإيجاد من حيث لا يشعر أحد بذلك إلا من عرفه وهو قوله تعالى (بل هم في لبس من خالق جديد) ولا يمضي عليهم وقت لا يرون فيه ما هم راءون ، وإذا كان هذا كاذباً كرهناه ، فكان زمان عديمه (عدم عرش بلقيس) من مكان عين وجود عنده سليمان من تجديد الخلق مع الأنفاس ، ولا علم لأحد بهذا القدر ، بل الإنسان لا يشعر به من نفسه أنه في كل نفس ألا يكون ثم يكون ، ولا تقل (ثم) : تقتضى المولة ، فليس ذلك بصحيح ، وإنما (ثم) تقتضى الرتبة العلمية) . إن الفناء هنا لدى نظرية ابن عربي في عدم عرش بلقيس — ذلك الفناء الذي هو عين الوجود لدى سليمان ينقله لنا ابن عربي مفاسفاً في الفناء الصوفي ، والفناء عنده ليس معناه محو صفات الصوفي العارف أو محو ذاته ، وليس هو تحققه في مقام خاص بوحده الذاتية مع الحق فحسب ، بل هو رمز على محو صور الحداثات محوا مستمرا في كل آن من الآنات وبقائها في الجوهر الواحد المطابق . الفناء ليس معنى يتعارض مع فعل الخلق ، بل هو أحد وجهي

(١) آية ٤٢ سورة النمل ٢٧ .

(٢) فص ١٦ ص ١٥٥ — ١٥٦ (فص حكمة روحانية في كلمة سليمان) .

نظرية ابن عربي في وحدة الوجود ، بمعنى أن الفناء أحد وجهي الفعل ، والوجه الآخر المقابل هو البقاء . ولما كان الخلق هو ساسلة تجليات ، ولما كانت كل حلقة منها ابتداء ظهور صورة من صور الوجود واختفاء صورة أخرى — كان معنى هذا أن اختفاء صور الوجودات في الواحد الحق وهو فناؤها ، هو في الوقت ذاته عين ظهورها في صور تجليات إلهية أخرى وهو البقاء (فكل تجل يعطى خلقا جديدا ، ويذهب تخلق : فذهابه هو الفناء عند التجلي ، والبقاء لما يعطيه التجلي الآخر ^(١)) . (فإن القلب من العارف أو الإنسان الكامل بمنزلة محل نص الخاتم من الخاتم ، لا يفصل ، بل يكون على قدرة وشكاه — فإن محله من الخاتم يكون مثله لا غير ^(٢)) . ويفصل لنا ابن عربي ^(٣) نوعين من التجلي فيحدثنا عن تجلي الغيب ، وتجلي الشهادة ، ومعنى هذا أن لهذا ظهورا ولذلك ظهورا يختلف باختلاف التجلي عليه . وهنا يختلف ابن عربي في نظريته عما يقول المتصوفون الذين يؤكدون أن التجلي على قدر استعداد العبد (فإن العبد يظهر للحق على قدر الصورة التي يتجلي له فيها الحق ، وتحرير هذه المسألة أن الله تجالين : تجلي غيب ، وتجلي شهادة . فمن تجلي الغيب يعطى الاستعداد الذي يكون عليه القلب وهو التجلي الذاتي الذي الغيب حقيقة وهو الهوية التي يستحقها بقوله عن نفسه (هو) ، فلا يزال (هو) له دائما أبدا ، فإن حصل له (للقلب) هذا الاستعداد تجلي له التجلي الشهود . في الشهادة فرآه بصورة تجلي له كما ذكرناه ، فهو تعالى أعطاه الاستعداد بقوله (أعطى كل شيء خلقه ^(٤)) ، ثم رفع الحجاب بينه وبين عبده فرآه في صورة معتقدة فهو حين اعتقاده . (ولما كانت صور التجليات لانهاية لها . (من قيده أنكره في غير ما قيده به ، وأقر به فيما قيده به إذا تجلي ، ومن أطلقه عن التقييد لم ينكره وأقر به في كل صورة يتحول فيها ، ويعطيه من نفسه قدر صورة يتحول فيها ويعطيه من نفسه قدر صورة ما تجلي

(١ و ٢) فص حكمة قلبية ١٢٠ وما بعدها .

(٣) المصدر السابق نص ١٢ / ١٢٠ وما بعدها . (٤) آية ٥٠ سورة طه ٢٠ .

له إلى ما لا يتناهى) . وكما أن صور التجلى لا نهاية لها ، فكذلك العلم بالله ليست له نهاية ولا غاية يقف عندها العارف (بل هو العارف في كل زمان يطلب الزيادة من العلم به رب زدنى علما (١) - رب زدنى علما - رب زدنى علما . . . فالأمر لا يتناهى من الطرفين) ، (فإذا نظرت إلى قوله : كنت رجله الذى يسعى بها ، ويده التى يبطش بها . . إلى غير ذلك من القوى ، ومحملها الذى هو الأعضاء لم تفرق ، فقلت : الأمر حق كله ، أو خلق كله ، فهو خلق بنسبة وهو حق بنسبة والعين واحدة ، فعين صورة ما تجلى عين صورة من قبل ذلك التجلى ، فهو المتجلى والمتجلى له . . .) .

فمن ثم وما ثمه وعين ثم هو ثمه
فمن قد عمه خصه ومن قد خصه عمه

ويعود ابن عربى فيؤكّد أنه لا فهم لهذا الأمر إلا عند الإلهيين من العارفين) .
(فإن النظر العقلى لا يعطى شيئاً) ، (ومن طلب العلم بها عن طريق النظر الفكرى فقد استسمن ذا ورم ، ونفخ فى غير ضرر (٢) . . .) .

فإذا ما مضينا مع ابن عربى تجد كما أكدنا من قبل أنه ليس ذا هلا على الإطلاق عن اتساق مذهبه ، وسوقه لنا هذا المذهب متسقاً حتى النهاية . إنه حين يحدثنا عن العدم - واللبس فى الخلق الجديد (ولا عدم عنده ولا فناء) يعود فيكلمنا عن الدار الآخرة على ضوء مذهب التجليات ، فيريفا (أن العالم الذى هو تجلى الحق الدائم أزنى كما هو أبدي (٣)) ليصل إلى أخطر ما فى مذهبه حين يؤكّد فى غير لبس أو تأميس بالنسبة لآرائه : إن (النهاية فى العالم غير حاصلة ، والغاية من العالم غير حاصلة ، فلا تزال الآخرة دائماً التكوّن عن العالم . وليس دوام تكرّر الآخرة عن العالم إلا أنها اسم

(١) آية ١١٤ سورة « طه » ٢٠ .

(٢) فص ١٢ ص ١٢٥ .

(٣) ابن عربى الفتوحات ج ١ / ٢٣٨ .

لفناء صور الموجودات عندما تفنى ، كما أن العالم اسم لبقاء صورها عندما تبقى (١) .
معنى هذا أن الدنيا والآخرة بصريح العبارة مجرد وجهين أيضا ينطوى عليهما الخالق
الجديد . ومعنى هذا أيضا أن الموت ليس أنه انعداماً ، وإنما هو تفريق أجزاء ؛ بل هو نقطة
تحول الصورة إلى أخرى في مسرى الوجود المتصل التغير والتحول . فإن كل موجود
يُنقل في كل آن من صورة إلى صورة فيفنى في الأولى ويبقى في الثانية وهو معنى الخالق
الجديد . الموت إذن عنده هو فناء الصور . أما الذات التي تعرض لها هذه الصور فهي
باقية . هل هذا هو التناسخ الذي عرفه ابن عربي عن السهروردية الإشراقية حين يقول :
(فإذا أخذه إليه سوى له مركباً غير هذا المركب من جنس الدار التي ينقل إليها وهي
دار البقاء (٢)) . إن هذا الذي يقوله ابن عربي يطل على مذهب التناسخ ولا شك .
ويقرب منه اقتراباً شديداً . لكن ابن عربي في غموضه هنا لا يدين بمبدأ عردة الإنسان .
إلى هذا العالم بشخصه في أية صورة أخرى ، لأن الدار التي ينقل إليها هي الذات الإلهية
التي نسميها نحن دار البقاء أو الدار الآخرة ويسميها ابن عربي في مصطلحه الدقيق
الذات الإلهية انساقاً مع نظراته في الآخرة الدائمة التكوين عن العالم ، والنهاية غير
الحائلة على الإطلاق .

هكذا تصل نظرية وحدة الوجود بنا إلى هذا المقام الذي يؤكد الخروج على
المقررات الإسلامية في معنى الفناء الدنيوي والبعث والجزاء الأخروي . فما لا شك فيه
أن متولدات النظرية الخطيرة تؤكد أنه لا مكان لأية نظرية أخلاقية تعارف عليها
انسان ، ولا مكان لإقامة الأخلاق على أساس من الشريعة في نطاق النظرية ومتولداتها
على الإطلاق مهما قال بالسنة ودين الحبيب . فإن القول بأن العالم كله مظاهر لله يذهب
بالمسؤولية التي هي مناط الجزاء ، وهذا تنتقض القواعد الأخلاقية من أساسها في هذه

(١) المصدر السابق فتوحات > ١ / ٣٢٨ وما بعدها .

(٢) النصوص ٢٢٣ وما بعدها .

الجبرية الشاملة ، ولأنه ما دام الله قد اتخذني مظهرًا له وصورة لإحدى تجلياته أو فيوضاته الدائرية الانتهائية ، فهو الذى يفعل ما يُظن أنه من فعله ، فكيف تكون مسئولية أو كيف يكون جزاء ، بل كيف تكون هناك عبادة ما دمنا نحن الحب والمحبوب ، والعابد والمعبود والطالب والمطلوب ، بل كيف تكون هناك شريعة سماوية على الإطلاق (١) ؟ . العجيب هنا أن ابن عربى لا يخشى أية نتيجة ؛ فهو يقعد ما سبقه وفلسفه في أن الحب الذى يسعى إلى السعادة في المعرفة الكاملة عن طريق حبـه الكامل لا حرج عليه فيما يفعل (لأن الله أباح له ما هو محجور على الغير ، ولذلك يكون من الجهل وصفه بالعصيان (٢) . أمر آخر هو أن ابن عربى وإن أسلم نظريته لابن الفارض كما سنرى في صورة وحدة الشهود أساسا ، فإن ابن عربى يترك وحدة الشهود حال الفناء ، فإن المرحلة الأخيرة من الفناء هى (فناء الواصل بالله عن كل ما سواه ، بل فناؤه عن رؤيته وشهوده ، بحيث لا يعلم أنه في هذا المقام الذى بعز على الوصف ولا يحس أنه في حال شهود (٣) . لقد اقتضى مذهب ابن عربى في نظريته عن وحدة الوجود أن يغير مفاهيم للمصطلح الدينى ، واستبدل بها مفاهيم فلسفة صوفية تتفق وروح مذهبه . من هذا كانت حملة الفقهاء بريادة ابن تيمية — كما سنرى ذلك على التفصيل . وإذا كانت الطاعة والمعصية ليس لهما مدلول حقيقى ، وبالتالي ليس لهما مدلول دينى ، فبالأحرى ليس لهما مدلول إيجابى في مذهب ابن عربى . وحتى لو افترضنا إيمانه بالجزاء ، فإنه لا عذاب ولا نعيم بالمعنى المفهوم من الشريعة ، بل إن آمال الخلق جميعا إلى النعيم ، سواء منهم من دخل الجنة أو دخل النار فإن للنعيم الجميع — جميع من

(١) الدكتور محمد يوسف موسى فلسفة الأخلاق ٢١٥ وما بعدها وانظر ابن عربى الفتوحات ج ٢ / ٣٣١ .

(٢) ابن عربى الفتوحات ج ٢ / ٣٥٧ .

(٣) ابن عربى : الفتوحات ج ٢ / ٥١٤ .

فى الجنة والنار على السواء واحد ، فإذا سأله عن نعيم المعذبين قال بالتلذذ بالعذاب ،
شكل ميسر لما خلق له : —

(يسمى عذاباً من عذوبة لفظه وذلك له كالقشر والقشر صائناً) .

فالجزاء عنده أساساً حالة يشعر بصورتها الحق نفسه أى الحق المتعين فى صورة العبد .
ألم يقل فى أيوب أنه سأل الله أن يرفع الضر عنه ، ولم يكن ذلك ألم المرض بل ألم عذاب
الحجاب والجهل بالحقائق . وأن إزالة الألم فى الحقيقة إزالة للألم عن الجنب الإلهى ،
فإن الله قد وصف نفسه بأنه يؤذى . (إن الذين يؤذون الله ورسوله (١)) . ونقول
إذا كان الجهمية (٢) كما ذكرنا أساس القول بقضاء النار والجنة وعدم خلودهما لكونهما
حادثين ، فقد أثمر هذا المبدأ فى الحقل الصوفى الفيلسوف لدى مدرسة العلاج التى قالت
بالنعيم أو العذاب المعنويين ، وقالت مدرسة ابن عربى بمثل ذلك ، وأضافت فى فلسفتها
وتطويرها للنظرية بأن الشكل فى نعيم ، وحتى من كان فى عذاب ، فهو فى حالة عذوبة
من العذاب ، وفى عذوبة ، ونعيم معه . وإذا كان هذا هو ما حدث فى الفلسفة القديمة
والمتوسطة بالنسبة للعصر القديم والوسيط فقد جاءنا فى منتصف القرن العشرين من
يؤكد نظرة الجهمية وإن كان بعيداً عن الحقل الإسلامى وهو الفيلسوف الروسى
الروحى برديائف الذى قال فى فلسفته عن الحرية والحرر الأكبر (إذا كان الجحيم أبدياً
فأنا إذن ملحد (٣))

(١) آية ٥٧ من سورة الأحزاب ٣٣ وأنظر الفس الأيوبى فصوص الحكيم ١٧٠ — ١٧٤ وأنظر

أيضاً فس اللقمانى ١٨٧ — ١٩٠ .

(٢) أحمد بن حنبل : الرد على الزنادقة (مجموعة كلية الإلهيات فى إستابول م ٥ — ٦ / ١٩٢٧

ص ٣٢٢ وأنظر الحياط : الانتصار ص ١٢ والأشعرى مقالات الإسلاميين ص ١٩٤ .

(٣) برديائف : الحلم والواقع (معترافات برديائف) ص ١٨٢ ترجمة فؤاد كامل .

فإذا مضينا وراء فاسفة ابن عربي، في الجزاء عرفنا منه اتساقه تماماً مع نظريته في وحدة الوجود، فمن لم يتحقق بالوحدة الكاملة فهو محجوب غير سعيد، ومن تحقق بها كان في نعيم. من هنا كان الجزاء مرتبطاً بالمعرفة، وكانت نظريته في المعرفة مرتبطة بنظريته في وحدة الوجود، وكان كل شيء مقدراً أزلاً. فهل ينبغي ابن عربي الاجتهاد والسكب؟ هل يدعونا ابن عربي إلى جبرية مطلقة على أساس نظرية وحدة الوجود؟ إن ابن عربي هنا شيعي متكامل في شيعيته الباطنية، وليست المعتدلة مع رائدها الإمام جعفر الصادق (١) (ت ١٤٨ هـ) مثلاً. فالجهد عند نظرية ابن عربي في صورة جديدة غير ما نعرفه ويعرفه علماء المسلمين وفقهاؤهم، فهو ليس المتفقة في الدين، أو المستنبط الأحكام غير النصوص عاينها، بل هو خليفة الرسول أو هو الإمام الوارث لعلم الله والمشارك الرسول في رسالته، بل إن ابن عربي يضيف مطوراً النظرة الباطنية في اتصال الوحي والمدد الفيض، بأن لهذا الإمام القطب تغيير ما شاء من قوانين الشرع التي وصل إليها غيره من المجتهدين (فإن كلام الله ينزل على قلوب أوليائه تلاوة، فينظر الولي ما نزل عليه مثل ما ينظر النبي فيما أنزل عليه، فيعلم ما أريد به في تلك التلاوة كما يعلم النبي ما أنزل عليه فيحكم بحسب ما يقتضيه الأمر (٢)).

إن هذا معناه أن النبوة لم تنقطع بموت محمد صلى الله عليه وسلم وإن انقطعت الرسائل السماوية المحددة في اصطلاحاتنا الزمنية برسالة محمد صلى الله عليه وسلم الذي أكمل الله برسالاته الدين كله وأتم بها وبه نعمته كلها، وهو مالا يؤمن به ابن عربي. فإبن عربي يؤكد في صريح رأيه أن الولي قد يكون رسولا فيكون أفضل من الرسول،

(١) د. عبد القادر محمود: الإمام جعفر الصادق نص رسالة الماجستير مكتبة كلية الآداب جامعة الإسكندرية. أنظر خاصة باب الإمام الصادق الشيعي (وقد نشرها المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب ١٩٦٦).
(٢) فصوص ٦٢ — ٦٤ وانظر أيضا الفتوحات ج ٢ / ٢٩٨ — ٣٥٨ ويظهر بنبوء ذلك عن السهرودي فيما ذكرناه عن حقيقة قارىء القرآن.

وأن الولاية الحقيقية خير من الرسالة وأفضل منها ، لأن الولاية الكاملة هي جوهر الرسالة الكاملة . بل يؤكد أنه إذا كان محمد (صلى الله عليه وسلم) هو خاتم الرسل فإن ابن عربي ذاته هو خاتم الأولياء الذي هو أفضل في نظر منطقته ونفسه من خاتم الرسل (١) ، لأن ابن عربي هو الذي استكمل كقطب زمانه وغير زمانه فيما بعده نظرية وحدة العبادات ووحدة الأديان على أساس نظريته في وحدة الوجود .

لاشك أن منطق نظرية وحدة الوجود واضح في قضائه القضاء الكامل على أي دين منزل فضلا عن دين الكمال والتمام الإسلام ، وقضائه على معالم الألوهية بمعناها الدقيق . من هنا يخالف أستاذنا (٢) الدكتور أبو العلا عفيفي في رأيه الذي ذكر فيه أن ابن عربي « يهدم ليبني على أنقاض ظاهر الشريعة ديناً أعق روحانية وأكثر إرضاء للنزعة الإنسانية من كل ما تصوره أهل الظاهر من الفقهاء والمتكلمين عن الدين » وسنرى مع ابن تيمية في نهاية الحديث ما يحدد موقف ابن عربي وموقف ابن تيمية عنه ومن مدرسته ومؤرخيه . لكن قبل أن ندخل على متولدات نظرية الوجود من نظريات أخرى كوحدة الأديان وما تولد عن الحقيقة الحمدية في الدوائر الشيعية والسنية من نظرية الإنسان الكامل — قبل أن ندخل على هذا لا بد لنا من القول بأن نظرية وحدة الوجود تؤدي إلى الإلحاد على أساس توكيدها لوحدة الإله مع أجزاء الطبيعة إلى حد يجعل القيام بالذات ، أو الاستقلال عن هذه الأجزاء أمراً مستحيلاً في نظر أتباع مدرسة وحدة الوجود على الوجه الأعم ، ومن جعله ممكناً من الناحية المنطقية فحسب في نظر البعض الآخر . ولا شك أن في هذا تقديساً للطبيعة وجحوداً للألوهية ، وإن كان هذا الجحود مستوراً يبدو في صورة التأليه . ورغم المحاولات التي بذلت لتبرئة رواد نظرية وحدة الوجود لدى ابن عربي ومدرسته ، ولدى اسبنوزا (١) (١٦٧٧ م) ، فإنهم

(٢) الدكتور أبو العلا عفيفي ٤٣ من فصوص الحكم .

(٣) روتان . Dunan : Essai de philosophie generale p 605 .

جميعا واقعون في شباك نبذ فكرة الخلق ، وتوكيد فكرة الصدور والفيض الافلوطيني أو الانبثاق الرواقى أو الهندى ، وهذا يوقعهم ولا شك في شباك الإلحاد من جديد . فأصل النظرية بلا أى جدال : الانبثاق أو الصدور أو الفيض ، وهذا ينفي مبدأ فكرة الخلق من عدم ، لأن الخلق من عدم عندهم يقتضى بالضرورة أجنبية الخالق عن المخلوق وبالتالي يؤكد لديهم وحدة الوجود ، ولو أقروا بالخلق لتناقضوا مع أساس مذهبهم ، وهذا ولا شك له نتيجة خطيرة في عبادة الإنسان نفسه وفي إلغاء كل الشرائع والقوانين السماوية والأخلاقية ، وفي إلغاء الإرادة والمسئولية . وإذا كانت جميع الكائنات قد انبثقت عن العلم الإلهي الذي سبق وجودها فيه وجودها الخارجى ، وأن الأرواح بعد الانفصال تعود إلى جوهرها الإلهي ، وأن الدار الآخرة هي الذات الإلهية إذا كان هذا لب النظرية فكيف نسلم مع ابن عربى بأن هذا هو التوحيد الصحيح أو أن توحيدنا هو الإشراك ؟ وماذا نقول لابن عربى وهو يؤكد (أن الحب لا يكون حبا حقا إلا إذا غشى العقل وأزاله ، ولا يؤاخذ الله إلا العتلاء ، ومن ثم يكون من الظلم أن نطالب الحب برعاية الأدب لأن هذا إنما يطالب بمن له عمل يعصمه ، وأنى للحب (١) بعقله ؟) وإذا كان ابن عربى هكذا مع العقل فماذا يقول له العقل ؟ .

نظرية وحدة الأديان : إن نظرية وحدة الأديان هي إحدى متولدات وحدة الوجود لدى ابن عربى . أما الجسر الذى وصل إليه أو عبره ابن عربى إلى نظريته . فهو أن الكل يعبدون الإله الواحد المتجلى فى صورهم ، وصور جميع المعبودات . أما الغاية الحقيقية من العبادة فهي التحقق من الوحدة الذاتية معه والتحقق بها . وإذا كان هناك باطل فى العبادة لدى نظرية ابن عربى ، فالباطل عنده أن يقصر الإنسان ربه على مجلى واحد دون غيره . فإذا رجعنا أو قفزنا مباشرة إلى المصدر الهندى نجد النص

(١) ابن عربى : الفتوحات ج ٢ / ٣٥٨ وانظر أيضا الدكتور محمد يوسف موسى تاريخ الأخلاق

كاملاً حين يقول لنا شا نكاراً (١) أستاذ ابن عربي القديم (اعبد الله في أى معبد شئت أو اركع أمام أى إله بغير تفریق) . أما ابن عربي (٢) فيفصل لنا فلسفته في ذلك على أساس متنسق تمام الانساق مع نظريته في وحدة الوجود . فكما أن كل أمر له وجهان يرتبطان بحقيقة واحدة على أساس الحق والخلق أو الباطن والظاهر كما فصلنا ذلك ، (فالصلاة مثلاً مقسومة نصفين ، فنصفها لله ونصفها للعبد كما ورد في الخبر الصحيح عن الله تعالى أنه قال (قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين ، فنصفها لي ونصفها لعبدي ، ولعبدي ما سأل : يقول العبد بسم الله الرحمن الرحيم يقول الله : ذكرني عبدي . يقول العبد الحمد لله رب العالمين . يقول الله حمدني عبدي . يقول العبد الرحمن الرحيم . يقول الله أنئي على عبدي . يقول العبد مالك يوم الدين . يقول الله مجدني عبدي ، فوض إلى عبدي ، فهذا النصف كله لله تعالى خالص . ثم يقول العبد . إياك نعبد وإياك نستعين . يقول الله هذه بيني وبين عبدي ولعبدى ما سأل . فأوقع الاشتراك في هذه الآية . يقول العبد اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين — يقول الله فهو لاء لعبدي ولعبدى ما سأل ..) فإذا تذكرنا أن (٣) ابن تيمية العدو الممتاز لابن عربي والصوفية قد شارك وتأثر بهذا النص ، فإننا نضيف أن ابن عربي قد حدد في هذه القسمة ذات الوجهين نظريته ووثقها أنهم توفيق في أن : (الصلاة منا يومنه والأمر مشترك) (فإنه تعالى أمرنا أن نصلي له وأخبرنا أنه يصلي علينا فالصلاة منا يومنه ، فإذا كان هو المصلي فإنما يصلي باسمه الآخر ، وإذا نحن صلينا كان لنا الاسم الآخر فكنا فيه) (٤) . ويمضي بنا ابن عربي فيرى صحة الإيمان بكل المعتقدات — (لأن

(١) ديوارنت : قصة الحضارة ج ٣ / ٢٧٢ (عن الفلاسفة الهندية) .

(٢) ابن عربي / قص حكمة فردية في كلمة مجدية ٢١٤ — ٢٢٦ .

(٣) ابن تيمية : منهاج السنة ج ٣ / ٩٧ — ١٠٢ .

وانظر أيضا مدارج السالكين لابن القيم ج ٣ / ٢٢٤ .

(٤) المصدر السابق لابن عربي الفصوص ٢١٤ — ٢٢٦ .

صاحب المعبود انما هو جاهل بلاشك لا اعتراضه على غيره فيما اعتقده) (أما الإله المطلق فهو الذى لا يسعه شيء لأنه عين الأشياء (١) .

عقد الخلائق فى الإله عقائدا وأنا اعتقدت جميع ما اعتقدوه

هكذا لم يستطع ابن عربى بعد أن قال بوحدة الوجود إلا أن يمضى بها إلى آخر حدودها إن كان لها حدود ، فيؤكد أنه لا يدين بالإله الذى صورته الناس فى مختلف أنواع الصور فى معتقداتهم ، وخاعوا عاينه ماشاءت عقولهم وقلوبهم أن يخلعوه من الصفات . فإن إله المعتقدات فى نظره من خالق الإنسان يتصوره كل معتقد حسب استعداداته وحظه من العلم والتقى الروحى . أما إله ابن عربى وهو إله فلاسفة وحدة الوجود جميعا فلا صورة تحصره ولا عقل يحده أو تقيده لأنه المعبود على الحقيقة فى كل ما يعبد ، المحبوب على الحقيقة فى كل ما يحب (٢) . فلا معبود إلا الله هنا بمعنى لا محبوب إلا الله وبمعنى لا موجود إلا الله حسب اتساق المذهب . من هنا يرى ابن عربى أن المعبود واحد ، وإن كان يعبد على درجات مختلفة متفاوتة فى الجالى المختلفة . لهذا قال الله عن نفسه فيما يفهم ابن عربى (رافع الدرجات) ، ولم يقل رفيع الدرجة ، لأنه هو المعبود فى صورة كل ما يعبد ، ومن يعبد بدرجات متفاوتة فيها العابدون (وأعظم مجلى يعبد فيه الحق وأعلاه هو الهوى ، لأنه أساس كل عبادة والمعبود الحقيقى فى صور كل ما يعبد ، فلا يعبد شيء إلا بالهوى ، ولا يعبد هو إلا بذاته) . ومن هنا وجب أن نميز بين الحق فى مرتبة الألوهية الذى لا يعبد إلا بذاته ، والحق فى مراتب الصور الكونية الذى لا يعبد إلا بواسطة سلطان الهوى على قلب العابد .

وحق الهوى إن الهوى سبب الهوى ولولا الهوى فى القلب ما عبد الهوى .

(١) المصدر السابق الفصوص ٢٢٥ .

(٢) - المصدر السابق الفصوص ١٩١ — ١٩٦ .

فالموى إذن عند ابن عربي اسم آخر من أسماء الله ، بل هو أعظم أسمائه (أفرايت
من اتخذ إلهه هواه ، وأضله الله على علم^(١)) . . يقول ابن عربي^(٢) (أما أن الله أضله
على علم فممناه أنه حير العابد لهواه لظهوره وتجليه في صور الموى ومراتبه) ، وذلك
الإضلال مبنى على علم من الله ، والمراد في الأصل (على علم من العابد لهواه) بأسرار
تجلياته في تلك الصور ، (فقد حير الله العارفين بكثرة تجلياته ، والمحجوبين بالوقوف
عند ما عبدوا مع علمهم أن ما عبدوه ليس آلهما على الحقيقة ، وإن كانوا يجدون في
بواطنهم ميلا إليه وتعظيما له) (والعارف المكمل من رأى كل معبود مجلى للحق يعبد
فيه) . هذه هي النتيجة اللازمة عن وحدة الوجود في وحدة الأديان والمعتقدات سماوية
وغير سماوية ، وثنية وغير وثنية . مع فرعون حين يقول أنا ربكم الأعلى ، ومع إبليس
حين يعبد الله في عصيانه بالنسبة لفهمنا وطاعته الحقبة بالنسبة للأمر الأزلى في مذهب
الحلاج أو ابن عربي على السواء . السبب عند ابن عربي أعظم فلاسفة الصوفية في الدوائر
المنفصلة على الإطلاق أن كل مافى الوجود مجلى للحق ، وصورة من صورته ، وأن لكل
موجود وجهين وجهاً من الحق ووجهاً من الخلق ، وكان فوق كل هذا أن كل موجود
يعبد عبادة تأليه أو عبادة تسخير ، وكان أن كل معبود مجلى للحق يعبد فيه ، وتوافق
قواننا (لا معبود بحق إلا الله) في ميدان الدين مع (لا موجود بحق إلا الله) في ميدان
الميتافيزيقا . وهذا هو جوهر الفلسفة الدينية لدى نظرية وحدة الأديان عند ابن عربي .
لهذا صار القلب قاب العارف هيكلا لجميع المعتقدات والعبادات في الله ومرآة تنعكس
عليها صور الوجود الحق أو كما يقول ابن عربي .

لقد صار قلبي قابلا كل صورة فرعى لغزلان ودير لرهبان

(١) آية ٢٣ من سورة الجاثية ٤٥ .

(٢) ابن عربي : الفصوص ٩١ — ٩٦ فص ٢٤ .

وبيت لأوثان وكعبة طائف وألواح توراة ومصحف قرآن (١)

فالمعارف في نظر ذلك الذي وصل إلى أعظم درجة في المعرفة : هو من تحقق بالوحدة في الوحدة . ونظر الوحدة في الكثرة فوضع الألوهية أو وضع معنى الحق في مكانه ، أى في الواحد المعبود في صور جميع الآلهة المعبودين ، والجاهل (كما ذكرنا معه) هو الذي وضع الألوهية وقيدتها في صورة خاصة حجباً كانت أو شجرة أو حيواناً أو إنساناً) ولكن مامعنى العبادة إذن : (مادامت الصلاة مناومته والأمر مشترك) ؟ مامعنى العبادة عند ابن عربي إذا كان الحق والخلق وجهين فقط لحقيقة واحدة . لا تمايز بينهما إلا في وجوب الوجود الذي هو للحق خاصة ؟ .. إن المعبود عنده هو الجوهر الأزلي القديم المقوم لجميع صور الوجود المفاضة بالنهاية . أما العابد فهو الصور المتقومة بهذا الجوهر : فكل صورة من الصور ناطقة بألوهية الحق مسبحة بحمده ، وكل معبود من المعبودات وجه من وجوهه . وأرقى أنواع العبادة هو التحقق بالوحدة الذاتية بأنك أنت هو ، وهو أنت . . . (أنت هو من حيث صورتك) (وهو أنت بالعين والجوهر ، فإنه هو الذي يفيض عليك الوجود من وجوده) : فالعبادة الحق هي ما تحقق فيها الافتقار المطلق من جانب العبد ، والغنى المطلق من جانب الحق ، والله وحده هو الغنى المقتقر بإنه بل إن الافتقار إلى الأسباب افتقار في الحقيقة ، إلى الله وحده . ولهذا يقول ابن عربي في شرح الآية الكريمة (يا أيها الناس أنتم الفقراء إلى (٢) الله) (الفقراء هم الذين يفتقرون إلى كل شيء من حيث أن ذلك الشيء هو مسمى الله) فإن الحقيقة تأبى أن تفتقر إلى غير الله . وقد أخبر الله أن الناس فقراء إلى الله على الإطلاق والفقير حاصل منهم ، فعلمنا أن الحق قد ظهر في

(١) ابن عربي : الفتوحات ج ٣ / ٢١ وانظر أيضا النصوص ١٩١ — ١٩٦ فص ٢٤
الفص الهاروني .

(٢) آية ١٥ سور فاطر .

صورة كل ما نفتقر إليه (١)، ولكن أرقى أنواع العبادة هو التحقق بالوحدة الذاتية . ومن هنا كما « ذكر ابن عربي » كان العارف في نظره هو الذي وصل إلى التحقق الكامل بعيداً كل البعد عن تقييد الألوهية في معبود خاص، ولهذا قضى ابن عربي برد اعتبار فرعون حين قال أنار بكم الأعلى ، كما حكم الجبلى برد اعتبار إبليس امتداداً لمدرسة ابن عربي (٢). وسنرى في نهاية حديثنا عن مدرسة وحدة الوجود مع ابن عربي في روادها في المشرق والمغرب . . لدى اليهودية أو المسيحية في العصور الوسيطة والحديثة — سنرى موقف الأعلام في الإسلام كابن تيمية ، وفي المسيحية كالقدّيس توما الأكويني ت ١٢٧٤م من نظرية وحدة الوجود .

وأول من نلقاه في مدرسة نظرية ابن عربي هو ابن الفارض ت ٦٣٢ هـ — ١٢٣٨ م وقد عاش نظرية وحدة الشهود في نظريته عن الحب الإلهي الذي لقب من أجلها سلطان العاشقين عن طريق نفسه وشعره الذي قال فيه :

كل من في حماك يهواك لكن أنا وحدى بكل من في حماك
ولكن ابن الفارض الذي أنكر الحلول الحلاجي في قوله :

متى حلت عن قولي أنا هي أو أقل

وحاشا لمثلي أمها في حلت
وفي الصحو بعد الحو لم أكغيرها وذاتي بذاتي إذ تحلت تجلت
ولي من أتم الرؤيتين إشارة تنزه عن رأى الحلول عقيدتي
أقول إن ابن الفارض أنكر الحلول الحلاجي تجرّفه مواجيدته إلى القول بالاتحاد ،
والدخول في وحدة الوجود كما سنرى فهو يقول مثلاً (٣) :

(١) المصدر السابق لابن عربي في الفتوحات ج ٢ / ٢١ والنصوص ١٩١ — ١٩٦ وانظر أيضاً ذخائر الأعلاق شرح وترجمان الأشواق ٤٠ .

(٢) Encyclopedie de Islan Vol 4 p 711-718.

(٣) ابن الفارض الثائية السكبرى في ديوان ابن الفارض وانظر الدكتور أحمد أمين ظهر الإسلام

وفارق ضلال الفرق فالجمع منتجع هدى فرقة بالاتحاد تحددت
 فلم تهوني مالم تسكن في فانيا ولم تفن مالم تجتلى فيك صورتى
 أمت إمامى في الحقيقة فالورى ورأى وكانت حيث وجهت وجهتى
 يراها أمامى في صلاتى ناظرى ويشهدنى قلبى إمام أمتى
 ولاغرو أن صلى الإمام إلى — أن ثوت في فؤادى وهى قبلة قباتى
 وكل الجهات الست نحوى توجهت بما تم من نسك وحج وعمرة
 لها صلواتى بالمقام أقيمها وأشهد فيها أنها لى صلات

كلانا مصل واحد ساجد إلى حقيقته بالجمع في كل سجدة وما كان لى صلى سوى،
 ولم تسكن صلاتى لغيرى في أدا كل ركعة . ولكن من هو ابن الفارض حتى نمضى معه
 في نظريته كامتداد وتوسيع لنظرية ابن عربى في صورة شعرية قد تكون أرق من
 شعر ابن عربى ذاته . لكن ليس فيها الأدب الرمزي المعبر عن خلجات النفس الخفية
 وعن ظلال المعانى كما نجد ذلك في مدرسة ابن عربى ذاتها لدى شاعرها الرمزي العبقري
 جلال الدين الرومى .

ليس لعمر بن الفارض سوى ديوانه الرائع الذى سجل فيه مشاعره ومواجيده في
 وحدة الشهود عبر أمواج الحب الألهى الذى كان يستقطه أحيانا كثيرة في هوى الاتحاد
 ووحدة الوجود استقاء واتباعا لمذهب ابن عربى . إن المصطلح الصوفي لدى ابن الفارض
 يضم ألفاظ القرب والبعد والصبابة والعشق ، والجوى والشوق والوصل والصد . وحين
 يذكر محبوبه فهو ليلى ، وسلمى ، ومى ، وسعاد ، ومجالس الشرب والخمر ، وكلها رموز
 ألقت على حياته ظلالا من الشك ، وخاصة في أطوار حياته الأولى حيث كان يقول في
 غزل حسى واضح .

ولما تلاقينا عشاء وضمنا سواء سبيل دارها وخيامي
وملنا كذا شيدنا عن الحى حيث لا رقيب ولا واش بزور كـ الام
فرشت لها خدى وطاء على الثرى فقالت لك البشرى بلأم لثامى
فما سمحت نفسى بذلك غيره على صونها منى أعز مراعى
وبتنا كما شاء اقتراحى على المنى أرى الملك ملكى والزمان غلامى

ولكن النابلسي (١) فسر حتى هذه الأبيات التى زعمتقد أنه قالها فى صدر شبابه
جاءت أويلات صوفية . على أن شعر ابن الفارض المماثل لهذه الأبيات جد قليل ، ولا يمكن
اعتباره سنداً للحكم على ابن الفارض فى غزله عامة بأنه مشوب بالحسية . فالواقع غير هذا فى
معظم شعره المتسق مع مدرسة ابن عربى فى وحدة الشهود المنقطع أحياناً كثيرة إلى
وحدة الوجود .

فإذا رجعنا إلى الخمرة الأزلية التى سكر بها مع القوم فى ذكر الحبيب ، فإننا نجد
خمرة وجدت قبل أن يخلق السكرم أصلها ، فهى إذن خمرة روحية لأنها :

صفاء ولا ماء ، واطف ولا هوا ونور ولا نار ، وروح ولا جسم

إنه فى الواقع يتحدث عن آية العهد يوم أشهدنا الله على أنفسنا فى عالم الذر وقال
أأست بربكم .

وهو يتحدث عن المعرفة القديمة فى نفوسنا التى حجبها ظلمات الجسد وأشباح المادة
وعن الحب الذى به تتحقق فى وحدته نفوسنا ليصل فى النهاية إلى وحدة الوجود :

(١) شرح ديوان ابن الفارض : حسن البوريني ج ١ / ١٥٣ — ١٥٤ .

تقدم كل الكائنات حديثها قديماً ولا شكل هناك ولا رسم
وقامت بها الأشياء ثم الحكمة بها احتجبت عن كل من لا يفهم
نخمر ولا كرم وآدم لى أب وكرم ولا خمر ، ولى أمها أم
وقد وقع التفريق والكل واحد فأرواحنا خمر وأشباحنا كرم

فإذا بحثنا عن فاسفة هذا الحب المتطور في مدرسة ابن عربي عن مدرسة الحلاج «
وما قبلها منذ البدء الأول ، فإننا نجد صورتين : الأولى هذه الصورة النفسية التي اصطفت
بها تائيه الكبرى بالذات ؛ وفيها عبر ابن الفارض عن حبه للذات الإلهية ، والأطوار
التي مرت بها نفسه في طريق هذا الحب ، وهو يبين فيها مصدر الوجود الذي صدرت عن
الخلوقات ، وأنه القطب الذي تدور عليه دوائر الوجود ويستمد منه كل روح وكل جسم
هذا الوجود .

وروحى للأرواح روح وكل ما ترى حسناً في الكون من فيض طينتي

كما يؤكد فيها مبدأ أصل الكائنات في صدورهما عن النور الأزلي في الكلمة أو الحقيقة
الحمدية . تلك التي مذهبها ابن عربي عن أصواتها الشيعية ، والتي تطور عنها مذهب
مدرسة ابن عربي في الإنسان الكامل كما سنرى . أما الصورة الثمانية للحب الإلهي فتظهر
مع ابن الفارض لدى الخمرة الأزلية التي سكر بها في تلك الحان ، التي إن مر بها مقعد
مشى ، والتي :

على مثالها فإنيك من ضاع عمره

وليس له منها نصيب ولا سهم

فهو في هذه الصورة يقدم مذهبها في الحب الذي قامت به الكائنات وصدرت عنه الخلوقات :

فهل كان هذا الحب ناشئاً عن معاينة الحس لجمال الأفعال الإلهية في عالم الشهادة ؟ أم عن معاينة النفس جمال هذه الأفعال في عالم الغيب ؟ أم عن مطالعة القلب جمال الصفات في عالم الملائكة ؟ أم عن مشاهدة الذات المطلقة في عالم الجبروت ؟ . الواقع أنه اتخذ موضوع حبه من كل هذه الأمشاج حتى وصل إلى حب الجمال الذاتى المطلق . وهو لم يصل في حبه إلى غايته الأخيرة من البداية^(١) ، بل مر بأطوار متعاقبة من ألوان الجمال الإلهى المتجلى أحياناً في صور الأفعال ، وحيناً في مظاهر الصفات ، وتارة في عين الذات . ولكن هل هذا الجمال المطلق له وجود عيني أم ذهني فقط ؟ . إن ابن الفارض في الواقع مجرد صدى لابن عربى ، ولهذا فإنه لا يجيب عن السؤال في شعره الذى هو ترائه الوحيد . ومن هنا كان لنا أن نرجع إلى جواب ابن عربى الذى يقول^(٢) (إن الجمال المطلق ليس له وجود عيني ، وإنه من الأمور السكينة التى وإن يكن لها وجود في عينيها ، فهى معقولة معلومة بلا شك في الذهن ، باطنة لاتزول عن الوجود العيني ، ولها الحكم والأثر في كل ماله وجود عيني) . ويعود ابن عربى فيتنسق مع المذهب فيقول : بل إن الوجود العيني هو عينيها لا غيرها) . وهذا هو ما سنراه مذهباً على اتساع لا عند ابن الفارض ، بل عند الجليلي في نظرية الإنسان الكامل^(٣) لسعة أفقه عن ابن الفارض في مدرسة ابن عربى . المهم أن أساس الحب عند شاعرنا هو فكرة الوحدة التى تنبثق معها الأثنينية والكثرة أيضاً ، وهذا هو الأساس الأول : أما الأساس الثانى فهو فكرة الخلق الصادر في عالم الحسوس وعالم المعقول من الحب . ابن الفارض يدور حول محور واحد في حبه ، وهو عشق جمال الذات الإلهية ، وجمال أول تعين صدر عنها في الكلمة الأزلية أو الحقيقة الحمدية وآثارها ، وهو يتعشق هذه الكلمة باعتبارها واسطة بين الحق والخلق . .

(١) الدكتور محمد مصطفى حلمي : ابن الفارض ١١٤ وما بعدها .

(٢) ابن عربى الفتوحات ص ٢٧ — ٢٨ / ج ١ .

(٣) الجليلي ت ٨٠٥ هـ الإنسان الكامل ج ١ / ٢٨ القاهرة ١٣١٨ هـ .

هذا هو موضوع الحب عند ابن الفارض . وقد مر بمراحله الأولى في هجرته الصوفية إلى الله مشوباً بنقص مرده شوائب الخس ، وتعاقب الصحو والسكر على نفسه ، ولهذا فالتحقق لم يكتمل بتمام سكره ، واكتمال غيبته عن نفسه ، فهو يغيب ثم يصحو إلى أن يتهيأ له آخر المرحلة ما يسمى بالصعق أو الحو أو الفناء الأول حسب المصطلح الصوفي . المهم أنه في هذه المرحلة الأولى صريع حب ناقص مشتمل على الأثر والرضا معاً ، فهو يقول راغباً :

هِيَ قَبْلَ يَفْنَى الْحُب مَنَى بَقِيَّةُ أَرَاكَ بِهَا لِي نَظَرَةُ الْمُتَلَقَّاتِ
وَمَنَى عَلَيَّ سَمِيَّ بَلَن^(١) إِنْ مَنَعْتَ أَنْ أَرَاكَ فَمِنْ مِثْلِي لَغَيْرِي لِذَاتِي
فَعِنْدِي لِسَكْرِي فَاقَةٌ لِإِفَاقَةٍ لَهَا كَبَدِي لَوْلَا الْهَوَى لَمْ تَفْتَتِ

ثم يعود فيقول راضياً :

وَكُلُّ أَذَى فِي الْحُب مِنْكَ إِذَا بَدَأَ جَعَلْتَ لَهُ شَكْرِي مَكَانَ شَكْمِي
ثُمَّ يَتَمَنَّى الْفَنَاءَ وَيَسْتَعِدُّ لِمَضَى فِي سَبِيلِهِ ، لِيَبْقَى عِبرَهُ بَقَاءُ أَبْدِيَا فِي الذَّاتِ الْمُطْلَعَةِ :
أَجَلٌ . . أَجَلِي أَرْضَى انْقِضَاهُ صَبَابَةً وَلَا وَصَلَ إِنْ صَحَّتْ لِحَبْلِكَ نَسْبَتِي
فَقَدْ صَرْتُ أَرْجُو مَا يُخَافُ فَأَسْعِدِي بِهِ رُوحَ مَيِّتٍ لِلْحَيَاةِ اسْتَعِدَّتْ

فالشهود هنا ليس يقينياً ، لأنه ليس ثابتاً لتداول مقام الحجاب والكشف عليه ، وهذه هي المرحلة الأولى . أما المرحلة الثانية فهي التي يقول فيها :

فَأَفْنَى الْهَوَى مَا لَمْ يَسْكُنْ ثُمَّ بَاقِيَا هُنَا مِنْ صِفَاتِ بَيْنُنَا فَاضْمَحَاتِ
وَشَاهَدْتُ نَفْسِي بِالصِّفَاتِ الَّتِي بِهَا تَحْجَبَتْ عَنِّي فِي شَهْوَدِي وَحُجُبَتِي

(١) (لن) هنا يشير بها ابن الفارض إلى مقام لن تراني وهو مقام موسى . قبله الصوفية في معاناة الله .

ومعنى هذا أن الهوى قد أفنى ومحا كل ما كان قد بقى من حجاب ، فاستطاعت النفس باستغراقها أن تسعى لأن ينكشف لها من الأسرار ما لم يكشف لها من قبل ، وذلك بتجرد النفس عن أوصافها ، ورجوعها إلى حالتها الأولى ، كما كانت في عالم الذر قبل الهبوط بسجن البدن ، وهنا استطاعت في المرحلة الثانية أن تشهد حال الفناء أنها عين محبوبها . أما المرحلة الثانية والأخيرة فهي التي وصل بها مشاهدة الجمال المطلق بعد أن عبر جسر الفناء إلى عين البقاء . هنا تحقق شهود نفسه ومحبوبه معا على غير تمايز ولا اختلاف ، بل على أنهما شيء واحد كما كنا قبل أن تهبط النفس والروح من عالم الأمر إلى عالم الحس أو كما يقول ابن الفارض :

مُنَحَّتْ وَلَا هَا يَوْمَ لَا يَوْمَ قَبْلَ أَنْ بَدَتْ عِنْدَ أَخْذِ الْعَهْدِ فِي أَوَّلِيَّتِي
وَهَمَّتْ بِهَا فِي عَالَمِ الْأَمْرِ حَيْثُ لَا ظَهُورٌ ، وَكَانَتْ نَشْوَى قَبْلَ نَشَائِي

الـكن ابن الفارض تجرّفه مواجيدَه ، فيقع في هوى وحدة الوجود ، وهنا يتسق مع امتداده لدى أستاذه ابن عربي حيث يقول ابن الفارض :

جَلَّتْ فِي تَجَلِّيِّهَا الْوُجُودَ لِنَظَرِي فَنِي كُلِّ مَرْتَبَةٍ أَرَاهَا بِرُؤْيَا
وَأَشْهَدْتُ غَيْبِي إِذْ بَدَتْ فَوَجَدْتُ هُنَالِكَ إِيَّاهَا بِجَلْوَةِ خَلَوْتِي (١)
وَطَاحَ وَجُودِي فِي شَهُودِي ، وَبَنَتْ عَنِ وَجُودِ شَهُودِي مَا حَيًّا غَيْرَ مُثَبَّتِ
وَعَانَقَتْ مَا شَاهَدْتُ فِي مَحْوَ شَاهِدِي بِمَشْهَدِهِ لِلصَّحْوِ مِنْ بَعْدِ سَكْرَتِي

لقد تجلّت محبوبته الرمزية فأصبح يراها في كل موجود ، وحين انكشف الحجاب عن باطنه شهد أن ذاته هي عين ذات المحبوب ، وأن وجوده أنمحي في شهوده حتى صار الله عين الوجود ، وصار وجوده عين العالم .

لكن أستاذنا الدكتور محمد مصطفى حلمي^(١) لا يرى مع هذا أن ابن الفارض قد سقط في هوى وحدة الوجود ، لأن هذه الوحدة كما يقول (ليست عقلية يثبت فيها العقل الله والعالم شيء واحد ، ولكنها نفسية لا تدوم إلا بقدر ما تدوم الحالة النفسية المسيطرة على نفس المشاهد ، فإذا زالت هذه الحالة زالت معها الوحدة ، وعاد المشاهد إلى مشاهدة ما كان عليه الوجود من تكثر مظاهره وتعدد ما قبل أن يغيب عن نفسه وحسه . وهكذا نرى أن فناء ابن الفارض جمع بين الفناء عن إرادة السوى الذي يقول عنه ابن القيم^(٢) القيم أنه فناء الخواص ، وبين الفناء عن شهود السوى وهو ما يعده أكثر الصوفية المتأخرين غاية) . ولكن ماذا نقول في هذه الأبيات التي تستكمل سابقتها بما ينسق مع اتجاه ابن عربي في وحدة الوجود ؟

وكل الجهات الست نحوى توجهت بما تم من نسك وحجٍّ وعمرة
لها صلواتي بالمقام أقيمها وأشهد فيها أنها لى صلت
كلانا مصل واحد ساجد إلى حقيقة بالجمع فى كل سجدة
وما كان لى صلى سواى ، ولم تكن صلاتنى لغيرى فى أدا كل ركعة

ومع ذلك فإن أستاذنا الدكتور محمد مصطفى حلمي يرى أن الفناء ليس مؤدبا إلى اتحاد الوجود الخاص بالوجود العام بل (هو مؤد فقط إلى شهود الوجود الحق الواحد المطلق الذى الكل موجود به ، فيتحده الكل من حيث هو كون كل شيء موجوداً به معدوماً بنفسه لا من حيث أن موجوداً خاصاً اتحد به فإنه محال ..^(٣)) معنى هذا عند أستاذنا الدكتور حلمي أن الاتحاد عند ابن الفارض نوعان أو مرتبتان : الأولى منها سكر الجمع ، والثانية صحو

(١) الدكتور محمد مصطفى حلمي : ابن الفارض ١٣٦ .

(٢) ابن القيم مدارج السالكين ج ١ / ٨٣ .

(٣) الدكتور محمد مصطفى حلمي : ابن الفارض ١٣٦ وما بعدها ١٤٢ — ١٤٣ وانظر التعريفات

ماده اتحاد (٣ — ٤) .

الجمع ، وابن الفارض في البداية مع سكر الجمع حيث يرى وجه المحبوب متجليا على صفحة
مرآة المظاهر الكونية :

جلت في تجليها الوجود لناظري ففي كل مرئي أراها برؤية

ثم ينتقل إلى الحالة الثانية من المظاهر إلى الباطن فيرى أنه ومحبوبه واحد :

وأشهدت عيني إذ بدت فوجدتني هنالك أياها بجلوة خلوتي

ويظهر كما يقول الدكتور مصطفى حلمي (١) أن للتجلي وجهين أحدهما ظاهر وهو
شهود الوحدة في الكثرة ، والثاني باطن وهو شهود الكثرة في الوحدة وأكملها في إدراك
الوحدة الثانية الذي يشهد فيه الحب شهودا مباشرا وحدة الحب والمحبوب الناشئة عن
فناء الحب في المحبوب . ومعنى هذا أن وحدة الوجود عند ابن الفارض ظاهرية ، ولكنها
في الباطن وحدة شهود . إن هذا هو ما فعله وناقشه المستشرق الإيطالي الأستاذ نلليينو (٢)
حين أكد أن ابن الفارض لم يكن من أصحاب وحدة الوجود بالمعنى الدقيق بدليل أن
إدراكه للوحدة في حال الصحو لم يخرج عن كونه إدراكا كمالها في حال من الأحوال النفسية
التي تتعاقب على نفس السالك ، بالإضافة إلى أن الفاني عن نفسه حال السكر كما كان
موقف ومقام ابن الفارض في بداية وحدته ، فهو لا يرد إلى أوصافه بعد زوال السكر عند
وعودة شعوره إليه ، ولكنه يقام مقام البقاء بأوصاف الحق كما يقول الجنيد (٣) . على هذا
تكون الوحدة التي يشهدها ابن الفارض في نهاية اتحاده أو صحو جمعه وحدة شهود
لا وجود ، بل إنه في صحو الجمع صاحب نظرين . نظر إلى الحق بعين الجمع ، ونظر إلى
الخلق بعين التفرقة لا يسلب نظر الجمع ، وفي نظره بعين الجمع لا يفقد نظر التفرقة . ولا
شك أن مرتبة الجمع بين النظرين أرقى من الجمع الخالص . وقد ناقش نلليينو في دفاعه

(١) المصدر السابق للدكتور مصطفى حلمي .

Revista degli Orientali Vol VII pp 487 — 501

(٢)

(٣) الكلاباذي : التعرف ص ١٠٠ .

عن شهود ابن الفارض رأى زميله دى ماتيو^(١) الذى أكد سقوط ابن الفارض فى تيار وحدة الوجود ، وأنه استعار المذهب من الفتوحات والفصوص وبثه فى تلاميذه الكبرى . وقد قارن نلليانو فى دفاعه عن ابن الفارض إزاء اتهام دى ماتيو . قارن بين ابن عربى وابن الفارض فى مسألة نفس التكاثر والتعدد عن حقيقة الوجود أو إثباته ليؤكد بعد ابن الفارض عن اتجاه وحدة الوجود . يقول نلليانو إن الفناء عند ابن الفارض هو الفناء عن شهود التكاثر والتعدد بين المشاهد والمشاهد لانفى هذا التكاثر والتعدد عن حقيقة الوجود . فإن ابن الفارض رجل انتهى من سلوكه إلى الاستغراق فى بحار التوحيد فغابت ذاته فى ذات الحق ، فغاب عن كل ما سواه ، ولم يشهد فى الوجود إلا الله وهذا ما يعرف عندهم بالفناء فى التوحيد . أما عند ابن عربى فهو إسقاط التكاثر والتعدد فى الوجود العيني ، لأن حضرة الجمع استوعبت كل شيء ، وألغت كل تكاثر أو تعدد سواء فى الشهود الشخصى أو فى الوجود الحقيقى . ولا شك فى أن هناك فارقاً كما يقول — بين الغيبة عن شيء ؛ وبين نفي هذا الشيء ، فالغيبة عن شهود التكاثر غير إلغاء التكاثر ، وهذا هو الفرق بين ابن الفارض واستاذ ابن عربى . وإذا كان اسبنوزا^(٢) كما سنرى أقرب إلى ابن عربى كان مالا برانش^(٣) أقرب إلى ابن الفارض . فإذا تذكرنا اتحاد الحلاج^(٤) نجده فى شهوده حلولياً يرى إمكانية حلول المحبوب فى الحب دون أن يكون هناك امتزاج تام بينهما ، وذلك إذا فنى العبد عن صفات العبودية ؛ وحلت محلها صفات الربوبية ، والحلول هنا لا ينفي الاثنائية بين الحب والحبيب ، كما ينفيها اتحاد ابن الفارض فى وحدة شهوده .

(١) ilm Al farid ; Ingranan poema 1917. pp 33 - 40

(٢) اسبنوزا ١٦٧٧ .

(٣) مالبرانس ١٧١٥ م وانظر .

Bouillier Hist de la philosophie Carter Tome IIP 67 - 92

وانظر دى بود تاريخ الفاسفة فى الإسلام ٦٩ — ١٠٠ وانظر الدكتور مصطفى حامى : ابن الفارض ٢٤٨ ص

(٤) الطواسين تحقيق ماسينيون ٢٣ / نشره ١٩١٣ .

فإن اتحاده ليس تخالفاً لجسم في جسم ؛ ولا حلولاً لطبيعة الله في الإنسان ، وإنما هو فناء
عن شهود ماسوى الله فناء تاماً . لكن هناك من جمع بين مذهبي الحلاج وابن الفارض
معاً ، وهو ماسنراه بعد قاييل لدى جلال الدين الرومي (٦٧٢هـ) الذي يعتبر أصدق وأوضح
اتساقاً في مدرسة ابن عربي من ابن الفارض . ولا جديد في امتداد ابن الفارض مع ابن
عربي في وحدة الأديان . لكن ملاحظتنا على ابن الفارض أنه هنا واضح كل الوضوح
عنه في وحدة الوجود ، وهذا يجعلنا نتف موقوف الشك في أن ابن الفارض كان يدعو إلى
وحدة شهود فقط بل كان يدعو أيضاً وإلى حد كبير إلى وحدة الوجود بدليل اتساقه
الكامل مع نتيجة وحدة الوجود وهي وحدة الأديان . يقول ابن الفارض (١) :

وإن عبد النار المجوس وما انطفت

كما جاء في الأخبار في ألف حجة

فما قصدوا غيري وإن كان قصدهم

سواي وإن لم يظهروا . عقد نية

وهو في اتساقه كامتداد يافى الإرادة أو الحرية الإنسانية . فالذين ضلوا سواء السبيل ولم
يهتدوا ليسوا أقل إيماناً من الذين عرفوه . فإذا سألنا ابن الفارض وما قيمة الشرائع والقوانين
السمائية في تكليفها وأحكام جزائهم ؟ قال : لكل شيء حكمة ترتبط بالقانون
لحتمى الأزل .

على سمة الأسماء تجرى أمورهم وحكمة وصف الذات للحكم أجرت

وهذا ، وأصله لدى ابن عربي نجاهه لدى الحلاج الذي قال بأن الله شغل بكل دين
وكل عقيدة طائفة لا اختياراً منهم ، بل اختياراً عليهم . من هنا كانت الخطيئة في نظر هذه

(١) الثائية الكبرى لابن الفارض ، وانظر الدكتور أحمد أمين ظهر الإسلام ج ٤ / ١٦٢ —

وما بعدها . وانظر المقارنة ابن عربي النصوص ٢٤٦ — ٢٤٨ طبع ١٣٢١ هـ .

(م ٣٥ — الصوفية)

المدارس المنفصلة عصياناً للشرع فقط لا للحقيقة ، أو بمعنى أدق حسب المصطلح الصوفي
الفلسفي عصياناً للأمر التكميلي لا للمشيئة الإلهية ، ولهذا كان إبليس رائداً للعلاج في
فلسفته ، ولهذا أيضاً حكمت مدرسة ابن عربي برد شرف إبليس وفرعون (١) .

ولا جديد أيضاً في ربط الحب الإلهي عند ابن الفارض بنظريته في المعرفة التي يقول
فيها إنهما حالتان تصطبغان بصبغة واحدة ، وترميان إلى حقيقة واحدة ، وتكشفان عن
حقيقة واحدة ، فإذا كان قد أخذ هذا عن ابن عربي ، فالواقع أن فلسفة المحبة وارتباطها
بالمعرفة أساساً تجدها لدى الإمام الغزالي الذي وفق في تعييدها توفيقاً سبق به اسبنوزا
(١٦٧٧ م) في نظريته عن الحب المتولد عن المعرفة الحدسية ، وهي نظرية الغزالي التي
تؤكد أنه لا حب إلا بعد معرفة لأن الإنسان لا يحب في الواقع (٢) ما يحجل . ولا حاجة بنا
إلى زيادة تفصيل .

خلاصة الموقف مع ابن الفارض أنه متسق مع أستاذه ابن عربي في صلب المذهب
ونتائجه ، ولا عبرة بعموض موقفه في وحدة الوجود ، فقد وصل إلى نتائجها في
وضوح واتساق .

وقد أدهشني غاية الدهشة أن فندالدكتور محمد مصطفى (٣) حلمي ما تعصب له — الدكتور
أبو العلا (٤) عفيفي حول أصالة وعبقريّة ابن عربي في فلسفته للإنسان الكامل ، وما
يتصل بها من فلسفته في القطبية وأصول المعرفة . فقد رأى الدكتور أبو العلا عفيفي أن

(١) ما سينيون مجموعة نصوص .

Encyclopedie de l'Islam P 58 — 59 Vol 4 717 — 718

(٢) الغزالي : إحياء ج ٤ / ٢٥٤ / ٢٥٥ / ٢٧١ / ٢٨١ — ٢٨٢ ج ٣ /

Spinozn Ethique Proposition ٢٤٤ — ٢٤٣ . وأنظر

وأنظر يوسف كرم تاريخ الفلسفة الحديثة ١٠٣ / ١٠٨ .

(٣) الدكتور محمد مصطفى حلمي : ابن الفارض والحب الإلهي ٢٧٣ .

(٤) الدكتور أبو العلا عفيفي : مجلة كلية الآداب م ٢ / ج ١ ص ٧٠ وما بعدها : نظريات

الإسلاميين .

ابن عربي جديد في فلسفته لم يلحقه أحد إطلاقاً . وجاء الدكتور مصطفى حلمي ففند هذا الرأي استناداً على جهد أو أصالة ابن الفارض . والواقع أن — المصدر الأساسي للنظرية وأصولها وما تولد عنها هو الحكم العدل كما سنرى . ومن هنا لم يكن ابن عربي السابق غير الملحق على الإطلاق ، وإن كان صاحب الفضل الأكبر في الصياغة الجديدة والتخليق الجديد لفلسفة قديمة نجد أصولها المباشرة لدى الشيعة عن الغنوصية الهلالية القديمة والحديثة متميزة بالغنوص الشرق سوا في نظريات الكلمة أو الإنسان الكامل أو أصول النظريات عامة في وحدة الوجود .

ونصل الآن سبيلنا مع ابن عربي في مدرسته لدى أعظم شعرائها الرمزيين جلال الدين الرومي . ونقول أعظم شعرائها الرمزيين ، لأننا لانستطيع أن نضع معـه في صفه ابن الفارض رغم شاعريته وكتاباته الرمزية وتوثيقه لمذهب ابن عربي . والسبب في ذلك أننا لا نجد في شعر ابن الفارض رغم رفته حتى عن أستاذه ابن عربي نظاماً عقلياً مذهبياً ، فهو أقرب إلى الشعر التقريرى ، وآراؤه متناثرة على غير نظام ، ومن هنا لانستطيع أو نقول على وجه الدقة إن ابن الفارض شاعر رمزي بالمعنى المذهبي لدى أستاذه ابن عربي أو لدى جلال الدين الرومي وإذا كان ابن الفارض قد كتب كتابة رمزية ، فهناك فرق ولا شك بين الكتابة الرمزية والأدب الرمزي نجملها في أن الكتابة الرمزية هي استعمال الرموز الدينية والتاريخية في الكتابة الصريحة أو الملوحة ، لكن الأدب الرمزي كما عند ابن عربي ، وكما عند جلال الدين الرومي بالذات على أكمل صورة هو التصوير للمعبر عن خلجات النفس الخفية الهامسة وعن ظلال المعاني العميقة ذات الصور المتعددة المتناسقة جلال الدين الرومي (١) (ت ٦٧٢ هـ — ١٢٧٣ م) من بلخ . ولكنه عاش معظم حياته في قونية .

وقد تتلمذ على شمس الدين تبريزي ودرس كل أصول الشعر الفارسي قبله حتى وصل إلى قمة الشعر الفارسي الرمزي الصوفي . وهو صاحب المثنوي الذي قال عنه الجامي صاحب نفحات الأنس أنه القرآن في اللسان الفارسي ، وقد ترجم إلى معظم اللغات ، وكان موضع دراسات مستفيضة إلا في اللغة العربية لولا بعض الجهود الممتازة التي قدمها أستاذنا العالم المرحوم الدكتور عبد الوهاب عزام (ت ١٩٥٩ م) في بعض ترجماته وشروحه وتعليقاته . وقد شط الأستاذ نيكلسون (١) شططا كبيرا حين قرن تصوف جلال الدين الرومي بتصوف الغزالي وابن الفارض والحلاج في تعميمات لا تليق بمثل هذا الباحث الممتاز . ومن العجيب أنه لا يكتفي بقوله العام (وتصوف الحلاج والغزالي وابن الفارض وجلال الدين الرومي تصوف تغلب عليه النزعة الدينية) بل يرى أن جلال الدين الرومي (كالغزالي في عدم قوله بوحدة الوجود) رغم أنه أصدق القائلين بوحدة الوجود في مدرسة ابن عربي . وقد كان للرومي مقدمات ذكرناها في حديثنا عن فريد الدين العطار في مدرسة الحلاج ، ونضيف أن سنائي الغزنوي ١١٥٠ م كان مقدمة ممتازة لصوير الاتحاد بالذات الإلهية في ماحمته (حديقة الحديقة) بالإضافة إلى جهد العطار الممتاز في (منطق الطير) حين عبر الطير الوديان السبعة : البحث والحب والمعرفة والاتصال والاتحاد والضلال وإنكار الذات نحو مليكهم الخفي المستور ، وفي النهاية لم يكونوا سوى مليكهم ، ولم يكن هو غيرهم أو كما يقول :

(... راحوا يتامسون كشف هذا السر ويطلبون حل مشكلة أنا ونحن ... فجاء الجواب من الحضرة بغير كلام يقول : هذه الحضرة الشبيهة بالشمس هي كالمرآة . كل من دخلها رأى ذاته فيها . . رأى فيها الروح والجسم . الروح والجسم معا (٢)) . (إن

(١) نيكلسون : في التصوف الإسلامي وتاريخه ١٥٢ .

(٢) العطار منطق الطير ١٦٠ — ١٧٠ وأنظر مختار نامه ٩٥٩ — ٩٨١ وأنظر التصوف .

وفريد الدين العطار ٥٦ — ٥٧ وأنظر قصة الحضرة (أول ديورانت ج ٢ م ٤ ج ١٣ / ٣٤٩ ترجمة محمد بدران .

هذا هو ما فلسفه جلال الدين الرومى فى فاتحة المثنوى الاستهلالية الرائعة حقا كشعر صوفى جميل ، حين يقول عن « النأى » الذى يرمز من ورأه إلى الروح بعد انفصالها عن الله :

« أصنع إلى النأى وهو ينوح بصوت شجى على فراق المحبين منذ انزعزت من فراش القصب صارت أنا شيدى تشجى البشر وآلام الوجد بادية للعيان . . . أريد قلبا مشفقا يذوب أسى . . . على ذلك الشقى النواح التائه بعيدا عن هنائه القديم . . . مفتشا عن مقره الأزلى . . .) إن هذا الذى صاغه شعرا هو ما نجد مذهبها فى قول الجليلي (١) فى مدرسة ابن عربى : (قال الله تعالى : ونفخت فيه من روحي (٢) ، وليست روحه غيره) . فإذا مضينا مع جلال الدين فى تصويره لوحدة الوجود ووحدة الأديان على اتساق مذهبي نجده يقول (٣) (دق إنسان باب الحبيب فناداه صوت من الداخل . . من الطارق فأجابه أنا فناداه الصوت : إن هذه الدار لا تتسع لى ولك . وظل الباب مغلقا فسار الحب إلى الصحراء . ثم عاد بعد عام ودق الباب مرة أخرى وسأله الصوت كما سأله من قبل من الطارق فأجاب الحب أنه أنت نفسك ففتح له الباب . .) . أوليست هذه المقرة الأولى من النص ترجمة دقيقة لما روى من شعر نسب إلى الخلاج يقول فيه :

قال لى المحبوب لما زرته من ببابى قلت بالباب أنا
قال لى أنكرت توحيد الهوى عندما فرقت فيه بيننا
ومضى عام فلما جئته أطرق الباب عليه موهنا
قال لى من أنت . . قلت انظر فما نم بالباب سرى أنت هنا

(١) الجليلي : الإنسان الكامل ج ١ / ٧٥ ، ج ٢ / ٨٢ .

(٢) آية ٢٩ من سورة الحجر (١٥) .

(٣) المثنوى ج ١ / ٥٠ — ٦٠ .

قال لي أدركت توحيد الهوى وعرفت الحب فادخل يا أنا.. (١)

فإذا عدنا إلى النص لدى جلال الدين نجده يقول (.... ونظرت حولي أبحث عنه لم أجده على الصليب . وذهبت إلى الهيكل . هيكل الأوثان ، وإلى المعبد القديم فلم أشاهد فيهما أثراً ، ثم وجهت بحثي نحو الكعبة ولكنني لم أجده . ثم تفقدت قلبي وفيه وجدته ولم يكن يوجد في مكان سواه خلعت الأثينية ورأيت العالمين واحداً) .. ويمضي بنا جلال الدين الرومي فيصرح بالتناسخ في صورة شعرية في قوله (إن كل صورة نراها لها أصل في العالم اللامكاني ، فإذا انعدمت الصورة فليس ذلك بذي خطر ، لأن أصلها باق مغلد . ما من شكل جميل رأيت أو قول حكيم سمعته فلا يحزنك أنه قد فني ، لأنه في الواقع لم يفن . فإدام النبع فياضاً فإن الأنهار تجري منه ، فاطرد هذا النعم من قلبك ، ودب من النهر ، ولا تخش أن الماء سيفرغ فعميقه لا ينضب . ولقد وضع أمامك من ساعة مجيئك إلى عالم الخلق سلم لتفر عليه منه . لقد كنت في أول الأمر جماداً ، ثم استحللت بعدئذ نباتاً ، ثم صرت حيواناً ، فكيف يحق عليك هذا ؟ ثم جعت بعدئذ إنساناً ذا علم وعقل ودين ، فإذا ما واصلت رحلتك بعد الآن صرت بلاريب ملاكاً ... وانتقل مرة أخرى من طبقة الملائكة ، وادخل ذلك البحر الضخم حتى تصبح نقطتك بحراً .. دع عنك هذا الابن .. وقل الواحد على الدوام بكل قلبك) .. من هذا النص الذي يقعد فيه جلال الدين وحدة الوجود ووحدة المعتقدات والأديان نرى أيضاً أثر الاشرافية في نظرة التناسخ . فإذا سقنا مثلاً آخر من شعره نجده أوضح في

(١) أخبار الحلاج ٥٠ المصدر السابق في باب الحلاج وانظاره وانظر النفري ٢٢ — ٣٤ . ملاحظة : من أتباع جلال الدين الرومي البكتاشية (الآن) ولهم صلة بالإنكشارية وهم يتفقون مع النفزلباش في شرق آسيا الصغرى ، ومؤلفي الإمام علي . رائداه المباشر الحاج بكتاش ت ٧٣٨ هـ . ولدى البكتاشية عناصر غربية أقرب إلى الماسونية القديمة والحديثة ففيها عناصر نصرانية ويهودية ولا أدوية ووثنية وفي طوقسهم ألوان مسيحية فعندهم العشاء الرباني يوزعون فيه النبيذ والخبز المقدد والجبن ، ويؤمنون بالتثليث على نسق شعبي (الله ، ومحمد ، وعلي) ويعتقدون أيضاً في التناسخ . أنظر أيضاً دائرة المعارف الإسلامية ج ٤ / ٣٧ — ٤٠ .

بيانه رغم إطلاقيته التي تؤكد اتساقه في الوقت نفسه : (يا عجباً . . أنا عند نفسي مجهول
 فبالله ماذا أفعل الآن لا أعظم الصليب ولا الهلال ، ولست مجوسياً ولا يهودياً ولا أحد
 في الشرق أو في الغرب ، ولا في البر أو في البحر — رلى داراً . وليس بيني وبين الجنة
 أو الملائكة أى نسب . . لست مصنوعاً من النار ولا من الزبد ، ولم يسو خلقي من
 التراب . . . ولا من قطرات الندى . . . لم أولد في الصين بعيداً ، ولا في سقسين
 قريباً . . . ماربيت في الهند حيث الأنهار الخمسة ، ولا في العراق أو خراسان ، ولا أقيم
 في هذه الأرض أو تلك ولا أدخل في النار أو الجنة ولم أهبط من (عدن) حيث رضوان . .
 ولا أنتسب إلى آدم . . .) من أين جاء إذن روح جلال الدين الرومي بعد هذه الأسئلة
 إنه يقول لنا الجواب . . . فلقد جاء . . . (من مكان من وراء المكان . . حيث لا ظل
 للطارق أو السالكين . . تنزهت روحي واشتعلت فعشقت في روح محبوبى الواحد من
 جديد . . إن يكن في الدنيا محب فأنا ذلك المحب . . إن يكن في الدنيا مؤمن أو كافر
 فأنا هو . . أنا السحاب وأنت الغيث . . ولكن أنا الذى أمطرت في المروج . . أنا ثمالة
 الكأس والساقى . . أنا المغنى والرباب والالحن . أنا القنديل والمحجوب أنا الشراب
 ونشوة الخمر . . أنا الثمتان وسببهم فرقة ومذهباً في الدنيا وهى ليست غيرى . . أنا
 الأرض والهواء والنار والماء أنا الجسد والروح . أنا الحق والباطل والخير والشر . . بل
 أنا دون رب نار جهنم بالسفها الماتمة . بل أنا الفردوس وعدن وما فيهما من الخور العين . .
 بل أنا الأرض والسموات بكل ما حوت من إنس وجن وملائكة (١) . هل بقى شيء
 لم يكنه جلال الدين ؟ إنه يؤكد حقيقة المذهب في وضوح سافر لا أبس فيه ولا غموض
 ولا خوف ، وعلامة أوضح من أستاذه ابن عربى ، بل هو في الواقع أوضح مدرسة
 ابن عربى لأن المدرسة جميعها عاشت في أفق غريب تصوب إليه سهام الدين من

(١) المتنوى المصدر السابق وأخبار قصائد مختاره شمس تيريزى ٣٣٢ — ٣٤٠ وأنظر نيكاسون :

كل جانب ، والعكس كان أفق جلال الدين ... من هنا تنفس جلال الدين الرومي شعره على سجية مذهبه إن صح هذا التعبير ، وأكّد أن دائرة وحدة الوجود الانهائية تلك حطم أفعال قيود عتولها العشرة شهاب الدين السهرودي قبل ابن عربي - أكّد أن دائرة وحدة الوجود يجب أن تستوعب صورتى المعبود الداخلية والخارجية ، ولا يكفي أن ننتقل من صفة التعدد الظاهرية إلى صفة الواحدية ، بل يجب أن نصعد فوق ذلك بأن تكون مع الله وفيه به . وإذن فالله ليس مكانه ساحات المسجد أو المعبد ، وإنما مثواه القلب . وإذن فلا مكان للتمايز بين العقائد ، ولا ضلال مع الوثنيات أو السماويات ، الكل أمام عقيدة وهوى القلب سواء ، ولن يضل من اتخذ إلهه هواه ، فالهوى من أسماء الله كما يقول ابن عربي في مدرسته . لكن (١) جلال الدين الرومي يشير أعظم دهشتنا في تناقضه العجيب بين إيمانه بالجبر أساساً ثم قوله بالاختيار . إنه في البداية يحدثنا عن سر التناقض ، ولعله يعطينا مفتاح التسامح لذهبر موقفه فهو يقول إن ماهو متناقض إنما هو انسجام غير مفهوم ، ثم يعود فيشن حرباً عنيفة ضد شهوات النفس ويصفها بجهنم ذات الأبواب السبعة ، ثم يؤكد من جديد أن الشر في ذاته عدم محض أو نقص في الوجود خيمضى مع الركب الأفلوطيني (٢) لكنه بينما يرى أن الشر لا حقيقة له بالنسبة إلى الله يعود ليتناقض في توكيده أن للشر وجوداً حقيقياً خالصاً بالنسبة للإنسان المخلوق ، ويقول (إذا لم تر الشيطان فانظر إلى نفسك (٣) فيكيف يتفق أو يتسق مذهبه الجبرى في وحدة الوجود بين أن الخلق وجه الحق وأن الشر البعيد عن خلق الله له ، هو من صنع النفس ، وأن للشر وجوده الحقيقي بالنسبة للنفس التي هي الشيطان لا بالنسبة إلى الله ؟ إن جلال الدين الرومي (٤) في الواقع لا يعود بنا إلى العقل.

(١) المشنوى هو نقيلا ط ٢ / ١٨٩٨ المقدمة ن ١ - ٥) وأنظر مختارات شمس تبريز ص ١٢١ .

(٢ و ٣) مختارات شمس تبريز ١٢١ .

(٤) مقدمة هو نقيلا المشنوى ط ٢ / ١٨٩٨ وأنظر مختارات شمس تبريز ١٢١ وأنظر نيكلمون في التصوف الإسلامى ١١٥ ترجمة الدكتور عفيفى .

و يلجأ بنا إلى ساحة الذوق فيقول : إن الشيء الذى ندركه بالذوق واحداً ندركه بالعقل اثنين ، وكل شيء له ضد يتميز به ويظهر ، عدا الله الذى لا ضد له لأن وجوده شامل لكل شيء ، ولهذا بطن وجوده وخفى . أما الشر فى نظر العقل فهو شرط لاغنى عنه لوجود الخير كالنور الذى خلق من الظلمة ، وهو هنا يختلف عن السهروردي فى مذهب النور الغاسق ، ومن هنا كان الشرفى ذوق جلال الدين أمراً إيجابياً ، وكانت لله حكمة فى إيجاده . وعلى هذا فالشر الذى نعمته بالشر ليس شراً وإنما هو خير بهذا الاعتبار . من هنا يعتبر جلال الدين الإنسان حراً رغم إيمانه أساساً بالجبرية ، وهو يفسر الحرية بأنها حرية العبد الذى أحب ربه ففقت إرادته فى إرادة ربه ، وهنا يصل بنا جلال الدين إلى إزالة التمايز على الإطلاق بين الجبر والاختيار فيعود متسقاً مع مذهبه (وفى هذا الفناء ينمحي الفرق بين الجبر والاختيار) (أنا لأطبق استعمال الجبر فى الحب ، فالذى لا يعرف الحب هو الذى تقيده أغلال الجبر ، وإنما الأمر اتحاد بالله لا جبر . . . هـ — خضوء القمر ، لظلمة السحاب (١) . . .) .

إن مسرى جلال الدين الرومى يثبت وجوده واضحاً حتى فى العبارات الشعرية الرمزية التى تصف ابتدائ الكائن الواحد من كل مرتبة من مراتب الوجود ، على صورة تبدلات تهبط إلى العالم المادى وتنقل من مملكة الجماد متناسخة أو متطورة ، إلى مملكة النباتات ، ثم إلى مملكة الحيوان حتى الإنسان ، لتصعد بالمكابدة والمعاناة كعقوبة تستحق نفسه من أجلها التطهير ، لتصعد وتعلو إلى مقر الملائكة ، وتمضى حتى تصل إلى خاتمة المطاف كرجعة الناي إلى قصبته ، لتتحد بالأزلى السرمدى التى كانت مرآته ، مدركة أن كل تجاربها فى الانفصال (هى من قبيل المادة التى تصنع منها أضغاث أحلام (٢)) .

(١) مقدمة هوفيلد المثنوى ط ٢ / ١٨٨٩ وأنظر شمس تبريز ١٢١ — وأنظر نيكلسون فى

التصوف الإسلامى ١٥٥ ترجمة الدكتور عفيفى .

(٢) المصادر السابقة لهوفيلد وشمس تبريز ونيكلسون .

(.....) في البدء ظهر بمملكة الجماد .. وعاش كذلك سنين غير ذاكر أصله الذي كان .. ثم سار قدما إلى الوجود الحيواني ... وللمرة الثانية لم يعد يذكر لم يعد يذكر قط حياة النبات الأولى إلا عندما تهفو إليها نفسه في موسم الأرهاار الجميلة ... كما يهفو الرضيع إلى الثدي ولا يدرى السبب ... ورفع الخالق الحكيم إلى مرتبة البشر من مرتبة الحيوان .. هكذا صار يتقدم من مملكة إلى أخرى، وصار مدركا ذكيا أريبا كما هو الآن .. ولم يعد في مخيلته ما يذكره بالماضي ، فهو من ذاته الحالية يخرج ويتبدل ... إن الله ان يتركه في غفلته .. وإن هو استسلم للنوم . حتى إذا أفاق — صار يضحك حين يتذكر الأحلام المزعجة التي مرت به في سباته .. فكيف استطاع نسيان حالة الوجد التي ركبته ، وكيف أنه لم يدرك أن تلك الأحزان والآلام والأوهام الباطلة كانت كلها من تأثير ذلك السبات ... لذلك بدا هذا العالم أزليا ، وإن لم يكن غير حلم نائم .. فأنهم ما يلبث حين ينبليج فجر اليوم الموعود أن يتخلص من الخيالات السوداء التي استهوته ، ويطرح جانبا أحزانه الزائلة وهو مفتر النغر لدن يرى بيته السرمدي (...) . فإذا انتقلته معه إلى صورة مماثلة غير هذه الصورة الشعرية المهموسة نجده يقول (١) :

يتخذ هذا المحبوب في كل حين ثوبا جديدا ..

آونة فتى أمرد ، وآونة رجلا مكتملا ...

وهو حينما غائص وسط حمأة الصلصال ..

والروح غائصة كالغواص في البحر

ينتصب توامن أعماق الحمأة التي صاغته وأنضجته فيتبدى في العالم ...

يصير « نوحا » يمتلىء العالم طوفانا بعد دعوته حينما يمتطى سفينته .

ثم يصير إبراهيم / يتبدى وسط النيران التي تتقلب بردا وسلاما / ثم يصير عيسى

يرفع إلى السماء فيقدس الله . . حتى يتبدى آخره في صورة عربي . ولكن من هذا الحوّل ؟ وما حقيقة التحول ؟ (إن جلال الدين الرومي الذي يتساءل يتجه في جوابه اتجاه شيعيا واضحا سجد أصوله في كلامنا بعد قليل عن الحقيقة المحمدية وأصولها وتطوراتها في مدرسة ابن عربي وخاصة مع الجيلي . . يقول جلال الدين الرومي في شيعية واضحة :

من هذا الحوّل ، وما حقيقة هذا التحول ؟ ...

لقد صار ضياء القلوب المحبوب مهندا في يد عليّ .

وأضحى هذا المهند البتار سيف زمانه

لا — بل هو الذي تبدى في ثياب البشر فصاح « أنا الحق » .

وهنا يصل بنا جلال الدين إلى العلاج فيؤكد أنه هو ، كما يؤكد أن الذي صلب ليس للعلاج .. تماما كالسيد المسيح عليه السلام — الذي شبه لهم

(وهذا الذي رفع على المشنقة ليس هو المنصور)

وإن ظن الحقى أنه المنصور)

إنه هو الذي جاء وهو الذي ذهب وهو الذي يأتي في كل جيل (١)

لقد جمع فأوعى جلال الدين الرومي ، وتنفس بحرية كاملة في مذاهب العلاج والسمو وردى وابن عربي ، وأصول هذه المذاهب امتد فيها على طمأنينة وثقة . يبين ويحقق التأله ، ويوضح كيف صار مع الاتحاد شيئا واحدا ، ويصهر النقيضين الله والإنسان في

(١) هو نفي لدثنوى المقدمة وانظر شمس تبریزی ١٢١ ونيكسون في التصوف الإسلامی ٩٥٥

بوثقة الاتحاد ، ويبين أنه مادام الفيض هو الأساس فلا انفصال ، وإذا كان هناك انفصال في عالمنا الأرضي فهو انفصال ظاهري في الوجه الآخر ، لأن هذا الانفصال يرتبط بالوجه أو بالظل الفاني ، أو بالظل الذي لا بد أن يعود لأصله . ولا بد كما تقول مدرسة ابن عربي من ارتباط الوجه الفاني بال دائم . وإذا كان الحلاج قد فسر قوله أنا الحق بأنه حق فقط (بل أنا حق ففرق بيننا (١)) ، فقد استكملت مدرسة ابن عربي النقص فقالت أنا الحق بدون نقص ، لأن الوجه الآخر مجرد ظل ، فالخلق هو الحق ، وهما وجهان لحقيقة واحدة لا طبيعتان منفصلتان .

ونقول لا بد لنا من أن نتوقف قليلا لحظات قبل أن نمضي مع مدرسة ابن عربي لنذكر أن مذهب وحدة الوجود كان يعمل عمله في الفلسفة المسيحية قبل ابن عربي بحوالي قرن تقريباً . ذلك حين أكد أستاذ اللاهوت في باريس أموري (ت ١٢٠٧م) أن الموجود الأوحد يعان مظاهر ذاته وهذا معنى الخلق ، وأن الموجودات ترجع إليه والرجوع تأليه (٢) . وقد امتدت لهذه المدرسة آراء تقول بعده إن الأقانيم الثلاثة الإلهية مخنوقات تتجسد جميعا ، وكل إنسان فهو عضو آلهي فالمسيح ، وجميع آيات الكتب المقدسة في الألوهية تنطبق على كل واحد منا ، وتقول : لما كان الإنسان عضوا إلهيا فوق الخطيئة ولما كان كل فعل إنساني صادر عن الله الموجود الأوحد فلا تمايز بين الخير والشر وهو نفس الاتجاه الذي مضى على دربه ابن عربي . وقد امتدت تيارات المذهب في الفلسفة المسيحية المعاصرة لابن عربي ت ١٢٤٠م أو قبيل ولادته بقليل ، فظهر دافيد دي دينان برأى جديد في وحدة الوجود مضمونه حجة منطقية بحتة تقول (لكي يختلف شيئان يجب أن يكون فيهما عنصر مشترك ، وعنصر فاصل أو فارق ، وليس هناك جنس

(١) الحلاج : — الطواسين ١٨٤ p 184

(٢) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة في العصر الوسيط ١١١ — ١١٢ ، ص (٣٢٣) أيضا وانظر تاريخ الفلسفة الحديثة للمؤلف ١١٦ — ١١٧ والمقارنة انظر ابن عربي ، الفتوحات ج ٢ / ٦٠٤ / ١٣٢٩ هـ والفصوص ص ٦٩ / ١٣٢١ هـ

مشارك بين المادة والروح ، فليس هناك شيء يفصل بينهما ، فهما إذن واحد بالماهية : واحد غير معين يظهر فيما يسمى بالأجسام ، وفيما يسمى بالأرواح ^(١) :

هنا وقف المجمع الكنسي عام ١٢١٠ م بباريس وقفة مشهورة ضد هذا الاتجاه ، بينما كان التياران في المسيحية والإسلام يضيان معا حتى ظهر القديس توما الأكويني (ت ١٢٧٤ م) في الأفق المسيحي ليهدم نظرية وحدة الوجود في أساسها الفيزي . كما ظهر بعده بحوالي نصف قرن في الأفق الإسلامي ابن تيمية ت ٧٢٨ هـ الموافق ١٣٢٩ م) ليقود حملة ممقازة حقا ضد تيار وحدة الوجود ووحدة الأديان والقطبية الشيعية الصوفية . ورغم هذا الاتجاه المضاد السليم من القديس الأكويني والإمام ابن تيمية ، فقد مضى الاتجاه المنحرف في الأفق المسيحي والإسلامي معا حتى ظهرت ثماره لدى الجيل (١٠٠٥ هـ) في الأفق الإسلامي ، ولدى إيكهارت (ت ١٣٢٧ م) حتى أسبنوزا ١٦٧٧ م في الأفق المسيحي ^(٢) . والواقع أن أثر مدرسة ابن عربي كان له أثر في الأفق المسيحي مما أدى إلى إخصاب نظرية وحدة الوجود في أفق الفلسفة الحديثة كما سنرى على التفصيل لدى الباب الخامس . ونعود الآن إلى أمتداد مدرسة ابن عربي .

مدرسه ابن عربي لدى ابن سبئين والششتري (ابن سبئين ٦٦٧ هـ الششتري ٦٦٨ هـ .

في الوقت الذي كانت حضارة المسلمين وثقافتهم الأصيلة تمضي منهزمة أمام التيارات الصائبة التتريّة البربرية في أسبانيا والغرب — كان هناك كتابان جديان خطيران هما

(٢١) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة في العصر الوسيط ١١١ — ١١٢ ص ، ٣٢٣ أيضا
وأثر تاريخ الفلسفة الحديثة للمؤلف ١١٦ — ١١٧ للمقارنة انظر ابن عربي ، الفتوحات ٢٠٧ /
١٣٢٩ / ٦٩ هـ والفصوص ص ٦٩ / ١٣٢١ هـ وأنظر أيضا للمقارنة :
Clifford Barrett : philosophy. ch vi p 99 — 112 New York 1936 .

مخاريق الأنبياء أوحيل المتنبيين ، ونقض الأديان أو (في النبوات^(١)) ، هذان الكتابان ظهرا كشمرة مرجوة للتيارات المنحرفة في الأفق الباطني الشيوعي الفلسفي الصوفي . كان المضمون الخبيث لهما مائدة خصبة امتدت في المشرق والمغرب ، حتى كانت مجال المناقشات التي ظهرت بين فردريك الثاني وابن سبعين الأندلسي . فإذا ذكرنا ما يقوله الفيلسوف المعاصر برتراند راسل^(٢) من أن فردريك الثاني نسب إليه أنه مؤلف الكتاب الذي عنوانه الخادعون الثلاثة De Tribuiopostorilus والخادعون الثلاثة هم موسى والمسيح ومحمد — إذا ذكرنا هذا وجدنا صلة نسب ممتازة بين هذا وبين كتابي مخاريق الأنبياء ، ونقض الأديان في مدرسة ابن سبعين أو على الأرض الثقافية لابن سبعين .

ولكن من هو فردريك الثاني أولا لنعرف تلك الأسطورة الضخمة التي دارت حول رسائل ابن سبعين إليه ومكانة ابن سبعين إزاء ذلك ؟

يقول المستشرق الإيطالي الأستاذ الدكتور أومبرتو تورتيتانو^(٣) (من الخير أن نشير إلى تلك الفترة التي التقى فيها بصقلية المنصر الإسلامي والعنصر الغربي في شخص واحد هو فردريك الثاني الألماني الذي امتلك صقلية بعد النورماندين وأظهر كثيراً من التسامح إزاء التراث الإسلامي بالجزيرة ، ولكنه نزل في الوقت نفسه على المقتضيات السياسية فأخلى صقلية من المسلمين) . (وكان هذا الملك غريباً في حياته الشرقية التي حشد بها

(١) Encyc . de L'Islam. Razi 1136 iv By Kraus .

دائرة المعارف الإسلام المادة الرازي (أبو حاتم الرازي ت ٢٣٠ هـ) وانظر البيروني رسالة في فهرست كتب محمد بن زكريا الرازي ص ١٣ ، وأعلام النبوة ٤٢ وانظر البغدادى الفرق ص ٢٤١ ، والدكتور إبراهيم مذكور ١٠٣ — ١٠٥ في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه دي بور تاريخ الفلسفة في الإسلام ط ٣ / ٣٠٥ — ٣٠٦ .

(٢) برتراند راسل : تاريخ الفلسفة العربية ج ٢ / ٢٢١ — ٢٢٢ .

(٣) الدكتور أومبرتو تورتيتانو : المسلمون في صقلية ص ٢٦ وأنظر مجلة المجلة عدد ٢٢ ص ٦٥ — ٦٨ نقلا عن كتابه (المسلمون في صقلية) دار الكتب ح ١٦٤٥١ (مطبوع) .

قصره وشغل بها نفسه ومن حوله بعد أن صار امبراطوراً عام (١٢١٢ م) بمساعدة وصيه البابا إنوسنت الثالث . وقد أجاد فردريك ست لغات منها العربية ونظم الشعر وتعلم الفلسفة والفلك والرياضات، كما اشتهر بالتصوف والتشكك في آن واحد مع الجرأة والثورة على القديم في جميع مناهجه وآرائه . (وقد بدأ عهده بحملة صليبية ضد المسلمين في مصر وأقسم في حماس الشباب أن يرضى البابوية التي أعانتته على الوصول إلى العرش . ومضى بالحملة الصليبية المعروفة باسم الحملة الخامسة التي استتوت على دمياط عام ١٢١٩ م — وأقامت بها سنتين استعداداً للزحف على القاهرة ، ووعد فردريك بإرسال الحملة الكبرى بقيادته هو، وأرسل نجدة ولكنه لم يحضر معها وهزمت واستسلمت للسلطان محمد الكامل عام ١٢٢١ م . وعلى أثرها فكر في الصلح وأعلن ذلك حتى سخطت عليه البابوية وخاصة بعد مضيه في طريق المصالحة حيث قابل عند عكا رسل الملك الكامل على معاهدة تمت بتسليم فردريك مدينة بيت المقدس . المهم أن فردريك كان يؤمن ويدعو إلى عدم التعصب، ولكنه جمع إلى ذلك الإيمان بالتنجيم والإذعان لمشورات الكهان والعرافين والعجز عن التمييز بين الأسئلة التي تؤدي ، والتي لا تؤدي إلى إجابات غير دقيقة ، وقد شغل نفسه طويلاً فيما شغلها بالسؤال عن عدد الجحومات وما الأرواح التي تسكنها ، وما أسماؤها ، وأين توجد جهنم ؟ وأين الجنة ؟ وهل تعرف روح الإنسان روحاً أخرى في الحياة الآخرة ، وهل يمكن أن تعود الروح إلى الحياة الدنيا وتظهر لأحد من الناس ، ومثل هذا المدخل من الأسئلة هو الذي أدى إلى تلك المراسلات التي دارت بينه وبين ابن سبعين الأندلسي (١) . وقد تضخمتم هذه الحكاية تضخماً أسطورياً جعل من ابن سبعين فيلسوف الفلاسفة ومن فردريك ملك الملوك وأعلم الملوك . والواقع كما سنرى أن شكلها الملكي الخارجي بين ملك وعالم متصوف هو الذي أعطاها هذه الضخامة ، وخاصة أن ابن سبعين قد كان على إحساس بالزهو في الكتابة إلى فردريك عن أسئلته التي وجهها إلى علماء الشرق

(١) الدكتور محمد مصطفى زيادة ابن سبعين وفردريك الثاني : مجلة رسالة الإسلام السنة الثانية

والمغرب - أقول إن ابن سبعين وهو في زهوه أخذ ينقل آراء الفلاسفة القدماء والمحدثين مستعرضاً معلوماته التي أخذها عن المدرسة المشائية في اليونان وفي الإسلام وفي مدرسة ابن عربي ، ثم قعدها في خلاصة المذهب القائل إن الله حقيقة الأشياء كلها . وقد تحدث بعض المراجع (١) أن ابن سبعين فيه من المذهب العقلي الكثير . فإذا عرفنا أن ابن سبعين كان يأخذ آراء ابن رشد مباشرة فيصوغها في مذهبه هودون أية إشارة إلى صاحبها أدركنا سر الثناء على مذهبه العقلي . أو كما يقول إرنست (٢) مؤرخ ابن رشد : (إن كثير الشك القائل بوحدة الوجود : ابن سبعين كان يأخذ من ابن رشد مباشرة ، وكان إذا ما تناول عين السائل لم يذكر ابن رشد قط) . ولكن من هو ابن سبعين حتى نصل معه ومع يثبته النفسية والفلسفية إلى حقيقة في مدرسة ابن عربي وفي نفسه ! يقول المقرئ (٣) في نوح الطيب (ومنهم الفقيه الجليل العارف النبيل الفصيح البارع : أبو محمد عبدالحق ابن إبراهيم بن محمد بن نصر الشهير بابن سبعين المكي المرسى الأندلسي ، ويلقب من الألقاب المشرقية بقطب الدين . قال الشيخ للأورخ ابن عبد الملك : درس العربية والآداب بالأندلس ، ثم انتقل إلى سبته ، وانتحل التصوف ، وعكف برهة على مطالعة كتبه والتكلم على معانيها فمالت إليه العامة . ثم رحل إلى المشرق وحج حججاً ، وشاع ذكره ، وعظم صيته ، وكثر أشياعه ، . وصنف أوضاعاً كثيرة تآقوها منه ونقلوها عنه ، وكان يرمى بأمور الله تعالى أعلم بها وبحقيقتها . .) (وقال غير واحد إن أغراض الناس فيه متباينة بعيدة عن الاحتمال ، فمنهم المدقق المفكر ، ومنهم المقلد العظيم الموقر ، وحصل بهذين الطائفتين من الشهرة والاعتقاد والنفرة والانتقاد ما لم يقع لغيره ، والله تعالى أعلم بحقيقة

(١) المقرئ : نفح الطيب ج ٧ / ١٨٨ — ٢١٢ القاهرة ١٩٣٦ وانظر ميرن

Mehren : Journal Asiatique. p 145 .

(٣) إرنست رينان : ابن رشد والرشدية ص / ٥٥ .

(٣) المقرئ : نفح الطيب ج ٧ : ١٨٨ — ٢١٢ .

أمره) . ويقول شمس (١) الدين الذهبي : كان من زهاد الفلاسفة ومن القائلين بوحدة الوجود . له تصانيف وأتباع يقدمهم يوم القيامة . وقد تقموا منه أنه كان ينال من أبي المعالي إمام الحرمين وبذمه دما شنيعاً ، وكذا كان يحط من قدر الإمام الغزالي حتى إنه قال في شأنه : إدراكه في العلوم أضعف من خيط العنكبوت ، وهذا تحامل على حجة الإسلام لا يقره عليه حق ولا عدل .

ونقول بالنسبة لما رواه المقرئ عن حيرة الناس في أمر ابن سبعين ، وفيما رواه أيضاً عن الذهبي إن الناس تقموا منه لهجومه على الجويني والغزالي - نقول لعل هذا هو الذي دعا (٢) دى بور إلى وصف ابن سبعين بالزهو كما دعا بالانثيا العالم الأسباني إلى وصفه بالتظاهر بالعلم في أسلوبه ، وضيق النظر ، بالإضافة إلى زهوه بنقل آراء القدماء والمحدثين وهو يظن أنها لم تخطر على بال فردريك الثاني (٣) وقد ذكر (٤) المقرئ في رواية عن بعض تلاميذه أن ابن سبعين كتب (بد العارف وهو ابن خمس عشرة سنة ، وأنه أعطى الأمر المشهور من خرق العوائد في ظهور الطعام والشراب والسمن والتمر وأخذ الدراهم من الكون) . ويقول ابن شاكر الكتبي (٥) (كان صوفياً على قواعد الفلاسفة ، وله كلام كثير في العرفان ، وله أتباع ومريدون يعرفون بالسبعينية . قال ابن دقيق العيد في رواية للذهبي : جلست مع ابن سبعين من ضحوة إلى قريب الظهر ، وهو يسرد كلاماً تعقل مفرداته ، ولا تعقل مركباته ، واشتهر إنه قال لقد تحجرت ابن أمية واسعا بقوله لا نبى بعدى . . قال الذهبي إن كان ابن سبعين قال هذا فقد خرج به عن الإسلام . مع أن

(١) المصدر السابق للمقرئ ج ٧ / ١٨٨ - ١٢١ .

(٢) دى بور : تاريخ الفلسفة في الإسلام ص ٣٠٥ - ٣٠٦ ط ٣ / ١٩٥٤ طر ان تاريخ الفكر الأندلسي ٣٨٩ .

(٣) نفتح الطيب ج ٧ / ١٨٨ - ٢١٢ .

(٤) ابن شاكر الكتبي ت ٧٦٤ هـ فوات الوفيات ٥١٦ - وأنظر أيضاً كثير البداية والنهاية ١٣ / ٢٦١ وشذرات الذهب ٥ / ٣٢٩ وأنظر البستاني دائرة المعارف ١٩٦٠ م ٣ / ١٦٢ . (م ٢٦ - الصوفية)

هذا الكلام هو أخف وأهون من قوله في رب العالمين : إنه حقيقة الموجودات) وروى البستاني (١) أن الشيخ صفي الدين الهندي في نقل السكتي أن ابن سبعين نفى من المغرب بسبب قوله لقد تحجر ابن آمنة . ويقول المقرئ (٢) (ولما توفرت دواعي النقد عليه من الفقهاء كثر عليه التأويل ، ووجهات لألفاظه المعارض ؛ وفليت موضوعاته وتعاورته الوحشة وجرت بينه وبين الكثير من أعلام المشرق والمغرب خطوب يطول ذكرها) . ولا شك أن موقف ابن سبعين النفسى كان سيئاً للغاية فانه تحجر بقطع شريان يده حتى مات عام ٦٦٧ هـ و قيل عام ٦٦٨ هـ ، وقيل ٦٦٩ هـ (٣) . وتؤكد المراجع (٤) أن من تصانيفه : بيد العارف وعقيدة المحقق المقرب الكاشف وطريق السالك المتبتل العاكف ، والحروف الوضعية في الصور الفلكية ، وحزب الفتح ، والنور ، والتجلى الرحمانية بالرحمة في عالم الظهور ، وحزب الفرخ ، والاستخلاص بسر حقيقة كلمة الإخلاص ، ورسالة العهد ، وشرح سفر إدريس عليه السلام ، الفتح المشترك ، وكتاب الإحاطة ، وكنز المغرمين في الحروف والأوقاف وما لا بد للعارف منه ، ولمحة الحروف . وفي المخطوط (٥) الكبير الذى كتب بخط مغربي أشبات مختلفة من رسائله وآرائه التى تضمنت أصول كثير من هذه المؤلفات . هذا غير الرسائل الصقلية التى دارت بينه وبين فردريك ، وهى التى تعطينا الكثير عن ابن سبعين أيضاً . وقد اهتم بابن سبعين الأستاذ أمارى (٦) فكتب عن رسائله بحثاً فى المجلة الأسبوعية عام ١٨٤٣ كما اهتم به على أساس بحث الأستاذ أمارى أستاذ آخر هو

(١) البستاني : دائرة المعارف م ٣ / ١٦٢ .

(٢) المقرئ نفع الطيب ج ٧ / ١٨٨ — ٢١٢ .

(٣) ذكر المقرئ أن وفاته ٦٦٧ هـ ، وذكر دى بور أن تاريخ وفاته ٦٦٨ هـ وذكر المراجع الأخرى أنها ٦٦٩ هـ (أنظر تاريخ الفكر الأندلسى ٣٨٦ — ٣٩٠ ، وهدية العارفين م ١ لستانبول ١٩٥٥ ص ٥٤٠ وأنظر كارادى فومفـكرو الإسلام .

(٤) أنظر هدية العارفين م ١ ص ٥٠٤ وإسماعيل باشا البغدادى .

(٥) المخطوط رقم ١٤٩ تصوف تيمور دار الكتب المصرية :

Amari : J. Asiatique ; 1853 p 240 — 274.

(٦)

« ميرن » (١) فكتب في نفس المجلة عام ١٨٧٩ بحثاً آخر . وقد لاحظت أن المستشرقين
الكبار اعتمدوا على نصوص وأنباء المقرئ وغيره من المؤرخين العرب فقهاء وعلماء
ومحدثين . وآخر البحوث التي قدمت عن ابن سبعين كانت للأستاذ ماسينيون (٢)
وهو بحث ترجم فيه بعض نصوص من بد العارف والرسائل الصقلية . وقد
أكد فيه ماسينيون أن ابن سبعين يملك روحاً نقدية في الفلسفة الإسلامية
حددها في تحليله لشخصيات الفارابي وابن سينا وابن رشد والغزالي ، وسنرى مدى غلو
ماسينيون في هذا الذي سنجدّه تعصباً وتعسفاً لا روحاً نقدية عالية لدى ابن سبعين .
مولعل أول بحث كتب باللغة العربية وهو آخر البحوث حتى الآن . هو ما قدمه الدكتور
أبو الوفا النفذاني ، وقد قدمه لنيل الدكتوراة في جامعة القاهرة ولم يطبع للآن : وقد
عدت إلى ما كتبه « أماري » الذي اعتمد عليه « مورن » فلاحظت أن أماري
Amarî قد أخطأ (٣) حين قال إن ابن سبعين في ردوده كان يعبر عن عقائد بلاده
الأندلسية . والواقع أنه كان يعبر عن كثير من آرائه الشخصية ، وبعض من يدينون معه
بمذهب ابن عربي المتأثر بالرشدية الجامع لأمشاج الأرسطية والأفلوطينية والمشائية اليونانية
والإسلامية . في ترجمة أماري ما يحدثنا أن ابن سبعين نشأ في عائلة نبيلة أصولها الأولى
شجرة الإمام علي ، وأنه فيما تروى المراجع العربية قطب الدين والنجم الوضيء . وذكّر
أماري أن له بد العارف وقد ترجمها بأنها بد المعارف Separation des Connaissances
وذكّر أنه كتبها وعمره خمس وعشرون سنة كما روى بعض مریدی ابن سبعين فيما رواه
المقرئ (٤) ، وذكّر أماري أن هذه الأسئلة الصقلية أرسلت بواسطة العلماء الإطاليين في
روما تبكيتاً للمسلمين ، وأن ابن سبعين أصر في عناد العبقرى على الرد عليها بإيمان . كما

(١) Mehren ; J. Asiarique : 1879 T XVII (1)

(٢) Massignon : ibn Sablin ; 1828 p 123—130 (2)

(٣) أماري ت ١٨٨٩ م : 244 p Amari ; Journal Asiatique ; (3)

(٤) المصدر السابق Amari وأنظر المقرئ ج ٧ / ١٨٨ . (4)

ذكر « أماري » أن عالم الاجتماع ابن خلدون أكد أن عقائد ابن سبعين تنحرف كثيراً عن التصوف وهذا صحيح فيما يؤكده ابن خلدون في مقدمته . كما ذكر أماري (١) أن أبا الحسن صاحب المنهل الصافي وصف هذه الرسائل كما وصف آراء ابن سبعين في الشك ، وفي التقوى وحقيقة الإيمان بأنها امتداد صارخ للزندقة الفارسية . كما روى عن ابن سبعين أنه قال ما ذكرته المراجع العربية عنه ، فيما دعا إليه من امتداد الوحي ، وعدم انقطاع النبوة ، وامتدادها في نبوة الأقطاب حسب مذهب ابن عربي . وروى أنه قال لقد تحجر ابن آمنة حين قال « لاني بعدى . وأن ابن سبعين جاء إلى القاهرة كابن عربي ، ولكنه لم يجد فيها صدىً لآرائه على الإطلاق (٢) .

أما الأسئلة التي كانت موضع أجوبة ابن سبعين فكانت حول النقط الآتية :

١ — تفصيل نظرية أرسطو في قدم العالم ٢ — العلم الإلهي وما هو المقصود منه ، وما مقدماته الضرورية إن كانت له مقدمات ٣ — المقولات أي شيء هي ؟ وكيف يتصرف بها في أجناس العلوم حتى يتم عددها ، وهي عشر . وهل يمكن أن تكون أقل أو أكثر من ذلك ؟ وما البرهان على ذلك ؟ ٤ — حقيقة النفس ٥ — ابن خالف الإسكندر الأفروديس أرسطو ؟ .

وقد فسر ابن سبعين (٣) رأى أرسطو في الحرك الذي لا يتحرك ورأيه في قدم العالم ، ووضح أن الفارق بين العلم الإلهي والعلم غير الإلهي بالفارق بين حقيقة واجب الوجود وممكن الوجود ، وأكد أن الشك في عدد المقولات ليس حديثاً بل هو قديم من عهد زينون . لكنه دار دورانا غامضاً حول النفس ، ثم قال بأفضلية النفس الفلسفية

(١) المصدر السابق لأماري Amari وأنظر مقدمة ابن خلدون ص ٣٣١ — ٣٣٢ .

(٢) المصدر السابق لأماري .

(٣) المصدر السابق لأماري .

على النفس النبوية، ولم يخرج ابن سبعين على الفارابي في نظريته عن العقل الفعال، بل وصل بها إلى غايتها في مدرسة ابن عربي الصوفية الفلسفية، حتى أكد في النهاية أن الأفروديسي لم يفهم أرسطو في موضوع العقل الهولاني وقد أكد أماري بعد عرضه دون أي نقد منهجي أنه يجب المقارنة بين آراء ابن سبعين والمشائية عامة لمعرفة أصولها في آرائه (١).

ونعود إلى مفصل آرائه في هذه الرسائل الهامة (٢) التي تتضمن مذهبه وآراءه الخاصة المتناثرة في مؤلفاته الأخرى على تفصيل وتوسعة. فالله في رأي ابن سبعين هو أصل العقول المتصرف في الكون. صدرت عنه بمحض الفيض، وإن حاول تغطية ذلك بمعاني العالم المحدث ومعاني الخلق والحديث وأنه فائض محدث معاً. والعقل الفعال عنده وهو أحد هذه العقول هو المدبر شئون الأرض للامد الكائنات بصورها الثابتة، فهو على الإطلاق مصدر النفوس البشرية، ولما كانت النفوس صادرة عنه فهي ميالة دائماً إلى الاتصال به. لا يحول دونها إلا أدراغ الجسد. فإذا ما تفرغ الإنسان للدراسة والنظر (وهو هنا يمتد في ركب السهروردي وابن رشد) فاز بالمعرفة الكاملة والسعادة بهذه المعرفة في الاتصال بالعقل الفعال وارتباطه به. إنه هنا أقرب إلى مدرسته الفارابية منه إلى المدرسة الصوفية الخلاجية المرتبطة بالحلول أو الاتحاد. لكنه أقرب إلى السهروردي في قوله معه إن الكائن الممكن يستلزم واجب الوجود بذاته ليمتدحه الوجود ويفيض عليه بالخلق والإبداع وهو الله، فهو موجود أزلاً بنفسه دون حاجة إلى أي موجد آخر. أما

(٢) الدكتور مدكور في الفلسفة الإسلامية ٦٢ وهو يرى أن رسائل فردريك وإجابة ابن سبعين تعطى مذهبه ومذهب العصر في وقت واحد.

(١) ميرن: المصدر السابق في المجلة الآسيوية 274—P240.

وأنظر أماري: فبراير مارس ١٨٥٣ نفس المجلة الآسيوية P145/390.

وأنظر ماسينيون مجموعة نصوص p 133 وأنظر أساساً مخطوط ابن سبعين ١٤٩ تصوف دار الكتب عن رسائل ابن سبعين رسالة العهد ٢ — ٣ / ٧٩ الرسالة النورية ٨١ — ١١٢ الرسالة القوسية ١١٢ — ١٢٨ الألواح ١٢٨ — ١٨١ رسالة التوجيه ٢٠٦ — ٢٠٩ رسالة الفتح المشترك ٢٠٩ — ٢١٧ أنوار النبي ٢١٧ — ٢٢٥ (مخطوط — ١٤٩ تصوف تيجور).

الكائنات الأخرى جميعها فهي مظاهر لعله وإرادته ، ووجودها عرضي بالتبعية ، بل هي مجرد ظلال واعتبارات أو هي الوجه الآخر كما يقول ابن عربي . ويؤكد ابن سبعين أنه ليس ثمة إلا كائن واحد موجود حقيقة وضرورة ، بل هو الوجود كله ، (بينما الوجودات الأخرى لا تسمى موجودات إلا بضرب من التوسع والجاز (١)) ، وذلك ما فصله جلال الدين الرومي أيضا في مدرسة ابن عربي . فإذا بحثنا عن نص آخر لابن سبعين في مؤلف آخر له في هذا المجال نجد نصه في بد المعارف . ولابد لنا من فهم مضمون وأصل كلمة البد قبل أن نمضي مع النص . يقول ابن (٢) النديم عن حالة البددة ومواضع العبادة (والبددة جمع بد وهو الضم عند الهنود : بوداسف ومعناها الحكيم بوذا . وهو هو الباري ، أو صورة رسوله عند ابن سبعين الذي كتب كتابه المشهور (بد المعارف) . وقد ذكر الدكتور علي سامي (٣) النشار أن الششتري تلميذ ابن سبعين قد ردد هذه الكلمة في شعره كما سنرى معه . وقد عدت إلى البيروني (٤) في هذا ، فوجدته يضيف جديدا في مفهوم البد حين يقول عن أساس وحدة الوجود في البد (عند التحقيق جميع الأشياء آلهة لأن « بشن » جعل نفسه أرضا ليستقر الحيوان عليها ، وجعله نارا وريحا لينميهم وينشئهم ، وجعله قلبا لكل واحد منهم ، ومنح الذكر والعلم وضيدهما على ما هو مذكور في (بيد) ، (بيد) معناها تفسير العلم لما ليس بعلوم ، وهو كلام نسبوه إلى الله من فم إبراهيم ويتلوه البراهمة دون فهم (٥٠٠٠)) ويقول البيروني الذي يحدد لنا في الواقع عن طريق غير مباشر أصول آراء ابن سبعين ومدرسة ابن عربي عامة (وطريق الخلاص الذي يتجدد فيه العاقل والعقول

(١) ميرن المصدر السابق في المجلة الآسيوية .

وأنظر ماسينيون مجموعة نصوص p 133 .

(٢) ابن النديم القهرست ٢٣٥ / ٤٣٨ وأنظر ابن أصبغة طبقات الأطباء ج ٢ / ٤٣٣ وأنظر

البيروني تحقيق مالهند ج ١ (٥ — ٦) .

(٣) الدكتور علي سامي النشار : نشأة الفكر الفلسفي ط ٢ / ١٠٦ وأنظر أيضا ديوان الششتري

ص ٢٠٦ تحقيق الدكتور النشار .

حتى يعود واحدا أصله هندي ويسمى (موكش) أى العاقبة أو تمام الانجلاء لأنه عاقبة الكسوف .) ويضع البيروني أيضا دنا على المدخل في فلسفة السهرودي في النور الفاسق الذي يعود إلى الخلاص وتمام الانجلاء في مراتب الصعود الأسمى للاتحاد بالواحد ، ليصل بناسم مع أصول مدرسة ابن عربي الهندية إلى القول بأن المرتبة الأخيرة في طريق العودة (زوال التفاصيل والإحاطة المتحددة . ثم التجرد عن الزمان والأسماء والألقاب التي هي آلات الضرورة . وفيها يتحد العقل والعقل بالمعقول حتى يصير الكل واحدا) (لأن ماسوى الواحد خيال باطل (١) .) فإذا عدنا إلى نص البد (٢) الذي يؤكد مضمون الأجوبة الصقلية في مفهوم الوحدة الإلهية نجده يقول (وذلك كله لا يكون إلا في واحد ، وهذا الواحد لا يضطر ولا يتبدل ولا يتغير ولا يتقدم ولا يعلم معه آخر . ولما صح له ذلك واتصف به ، وعلم منه ، ووجب له أن لا واحد إلا هو ، ولا يعلم واحد دونه كانت النعوت المذكورة له واجبة واستحقها . وإن أريد بذلك أين كانت ... وهي في رتبة الاثنين ، وهي شفع ، بوجود مقيد ومخصصة ، وأن ذاتها بذات ، وحقها بحق ، ووجودها بوجود ، فهي في الإرادة . والإرادة لا تكون هناك ميلا ولا قوة حادثة ولا انفعالا . ولا صفة غبطة ، ولا استحبابا . وإنما هي دائرة ونقطتها ذاتا . ونلاحظ في هذه الفقرة من هذا النص المعقد (كطبيعة ابن سبعين) أنه متأثر بالحلاج في الدائرة ، ونقطتها الذات (٣) ، على الرغم من أن (٤) ابن سبعين يهتم بالحلاج بأنه لم تحذقه العلوم ولم تؤدبه المعارف على نص ومصطلح ابن طفيل . يقول ابن سبعين (... ولا أول

(٢١) البيروني : تحقيق مالابند (حيدر آباد آخر طبعة عام ١٩٥٨ / الهند / عن النسخة القديمة المحفوظة في باريس (المكتبة الأهلية بمجموعة شيفر ٦٠٨٠ ص ٣٠ / ٥٢ / ٥٦ / ٩٦ .

(2) Bodd Al—Arif. ; Berlin P 696 — 1524

وأنظر أماري وميرن في المجلة الأسبوعية المصادر السابقة وماسينيون مجموعة نصوص p.3 .

(٣) الحلاج : الطواشين نشر وتحقيق P5—3 .

(٤) المرجع السابق رقم « ١ » في البد وأنظر ميرن وأماري وماسينيون في مصادرهم .

ولا آخر ، ولا محمول ولا موضوع ، وهي هو ، وهو هي ، والعلم أعم هذه الإينات الروحانية .
والذات القديمة معقول وجودها . واختبر هذا بصناعة التركيب مثل اختيارك في الإينات
الجسمانية كما تقول الفكر في النفس ، والنفس في العقل الفعال ، والعقل الفعال في الكل
والكل في الكلمة ، والكلمة في ذات الحق فأين النفس ووجودها إذا عبر عنه
وسكرة التحقيق موجودة ، والحق الخبير نشوان والله والتديم في مداولها لها . وهذه
الآنية إذا تذكرها المدرك وهو مستدل ، ولم تحذقه العلوم ولا أدبته المعارف قال أنا الحق
سبحاني ، ولا إله إلا أنا ، لأنه رحل إلى منزل لا يدخل فيه بشفع ولا بوجود مقيد ،
وحصل شروطه تلك ، ولم يضيع منها شيئاً ، وأنسته سكرة الوصول أن يفرق بين المطلق
والمقيد ، ووجد الخطاب فأطلق الجواب ، وحفظ الشروط فما وسعه إلا أن قال أنا الحق ،
وإن كان محققاً ثابت القدم) (فإن الذي يشطح ويقول أنا الحق هو إما في فترة من الغناء
أو قرب منه وكأنه آخر الرmq ، والقرب من اللوت أو غلبة مثل ما يحدث للمريض من
لهذين . وبالجملة هو في غير تحقيق الوصول إذ هو حاضر ومخاطب ، ومن مات لم يتكلم ،
والموت هناك حياة فالشطاح غير ميت فهو غير حي حياة السادة) . ونلاحظ في نص ابن
سبعين تلاعبه بالتركيب المنطقية وأساليبها . فإذا مضينا مع استعراض ابن سبعين لأرائه
ومحفوظاته في الأجوبة الصقلية نجد نفس الاتجاه^(١) حيث يقول (وسقراط يقول في بعض
رسائله لأحد تلاميذه عندما عرفه بتلك الدرجة أنه بلغها وخاف على قدمه أن تزل عنها .
إياك أيها الحكيم أن تخلع الكون عن جوهرك الروحاني وجوهرك الجسماني ، واعتقاد
الوجود الجائز لهما ، وأن تلبس وهم الأزل والوجود المطلق ، وإن تغلط غلط «أسطانيس»

(١) أمارى وميرن لدى المصدر السابق في المجلة الأسبوعية .

وانظر المخطوط الأصلي للأجوبة الصقلية المخطوط بإكسفورد .

الذى حمله غلطه حتى قال الواجب الوجود ليس العالم ...) (وهذا كله أعزك الله ... (١) من المسائل العويصة فهى فى صناعة النظر عسيرة التخليص جداً ... يقول أفلاطون إذا نحن جاوزنا الأفلاك وحصلنا فى عالم العقل الذى لا تخفى عنه خافية ، ورجعنا على أنفسنا ودرنا عليها وفيها ، وطلبنا الوجود الجائز المقيد بالوجود الواجب المطلق ذهب المعلول بذاته وثبتت العلة بذاتها . ونعود بالقهقرة الوهمية إلى الوجود المقيد فنعلم ما لم نكن نعلم ، ونعتقد ما لم نكن نعتقد . حينئذ يحق لنا الوصول ، وفيه — يقول الحكيم ، العلة الأولى أقرب للمعلول — من العلة الثانية القريبة له ، وفيها يقول سقراط (إذا تحقق الوجود سلب عنا ، وإذا عقل عنه كان لنا) . فنحن إذا قلنا لنا وعنا ومنا وعقلنا لم نحقق ذلك ، وإذا قلنا لا لنا ولا منا ولا عنا حققناه ، وفيها يقول الفارابى الغلط الذى يعسر علينا فهمه والتحرز منه هو خروجنا عن وجودنا ، ومعرفة هو الأصل فى الوصول (٢) . (ولولا خوف التطويل لمبيئت ذلك . وفى ذلك يقول ثامسطيوس) لما كانت العلة الأولى العلية وجدتها ذاتية ، كان غيرها لا وجود له إلا ما يسرى له منها) . فإن الشيء لا يطلق إلا عليها ، والوجود لا يطلق إلا عليها ، والحق لا يطلق إلا عليها ، وذاتها المقدسة الجميلة مرصوفة بذلك فى الحق الأزل الأقدم ، وهى متقدمة على جميع الموجودات بالذات ، ويصل بنا ابن سبعين فى النهاية إلى القول (فإذا استحققت (٣) (كذا) جميع ما ذكرنا فى أزها ، فلا وجود لغيرها ، ولا ذات ولا شبه ، ولا حقيقة إلا منها والوجود المستعار ليس بوجود ، وكذلك سائر ما ذكر فعلا وجود ...) .

إن هذا يؤكد لنا مفهوم ابن سبعين فى مدرسته رغم تعقيداته التى لا مثيل لها . فإذا

(١) يقصد فردريك فى رده على أسئلته العقلية .

(٢) ماسينيون Massignon ; Hallaj Essai—p 27 .

(٣) يقصد استحققت .

ذكرنا هجومه على المدرسة المشائية في الإسلام — ذلك الذي اعتبره ماسينيون (١) روحاً نقدية في الفلسفة الإسلامية، فإننا نجد هذا في الواقع مجرد محاولة ساذجة لأنها تحمل روح التعصب والزهو، ولا تستند إلى دليل موضوعي. فابن سبعين لم يعجبه إلا الفارابي لسبب واحد هو تمسكه بصراط أرسطو، وهذا هو ما لاحظته ماسينيون، وإن لم يحقق فيما ألقاه ابن سبعين على الغزالي وابن سينا وابن رشد. وقد ذكر ماسينيون (٢) في محاولته القيمة أن ابن سبعين رمزي وأنه معقد، وإن تلميذه الششتري أوضح منه، وهذا ما صرح به ابن عباد النفري الرندي (٣) ت ٧٩٠ هـ الذي قال في إحدى رسائله (والله ما بخلت عليك بسر، ولا هذا لي بطوق، وما زال قلبي سبعين (٤) في منزع ابن سبعين، لا لإنكار عليه، ولا لاعتقاد شيء مما نسبته أهل الجهل المركب إليه، ولكن رأيت كلامه كثيراً ما يعذب ويعنى القلب ويتعب. وحينئذ لا يحصل لي منه شيء يشفي صدرى ولا يثلج به خاطري وسرى. وحاله كحال أصحاب الكيمياء. فبينما أنا في كلامه أطلع وأهبط، وأخبط وأخلط، وأتوقل كل جبل وأستنزل معاني كلامه باطائف الحيل، وأكابده في جمل مجالية التعب والأين، وأكد في النظر فيه بالقلب والعين إذا انقلبت عنه صغر اليدين بخفي حنين وكلام الششتري عفى أقرب مأخذاً من كلامه ...).

فإذا عدنا إلى نقد ابن سبعين للفلاسفة وجدنا أصوله الأولى في بد المعارف (٥).

وقد ترجم هذا النقد أو هذا الاتهام اللانقدي بنصه بأسية (٦) Basset عام ١٩٢٧، كما ترجمه ماسينيون في كتابه المذكور (٧).

(١) ماسينيون المصدر السابق له: ابن سبعين والنقد النفساني 130—123 p باريس 1928.

(٢) المصدر السابق لـ ماسينيون.

(٣) ابن عباد الرندي: الرسائل الكبرى ص ١٩٧. ٢٣٢٠٠ وانظر ماسينيون مجموعة

نصوص 146—148 p.

(٤) لفظ سبعين في جملة (وما زال قلبي سبعين) معناها وما زال قلبي صغراً حسب مصطلح

القوم (٥) أنظر ماسينيون المصدر السابق.

(٥) البد المصدر السابق (38bsp) وانظر أماري وميرن.

(٦) وانظر أيضاً بأسية Basset.

(٧) ماسينيون ابن سبعين والنقد النفساني المصدر السابق 130—123 p.

وقد بدأ ابن سبئين بابن رشد فقال (هذا الرجل ابن رشد مفتون بأرسطو ويكاد أن يقلده في الحس والمعتولات الأولى . ولو سمع الحكيم يقول إن القائم قاعد في زمان واحد لقال هو به واعتقده . وأكثر تواليفه من كلام أرسطو : إما يلخصها وإما يمشي معها في نفسه . وهو قصير الباع قليل المعرفة بلايد التصور غير مدرك ، غير أنه إنسان جيد قابل النضول ومنصف وعالم بعجزه ، ولا يعول عليه في اجتهاده فإنه مقلد لأرسطو) .

أما الفارابي عند ابن سبئين فهو أفهم الفلاسفة وأذكرهم للعلوم القديمة ، وهو الفيلسوف فيها لا غير . رغم أنه في رأيه (قد اضطرب وتناقض وتشكك في العقل الهولاني ، وزعم أن ذلك تمويه ومخرقة . ثم شك في النفس الناطقة . هل عمرتها الرطوبة أو حدثت بعد ، وتنوع اعتقاده في بقاء النفوس بحسب ما ذكر في كتب الأخلاق ، وكتاب الملة الفاضلة ، والسياسة المدنية ، وأكثر تواليفه في المنطق ، وعدد كتبه نحو خمس وسبعين كتابا فيها من الآلهيات تسعة) . (وهذا الرجل أفهم فلاسفة الإسلام ، وأذكرهم للعلوم القديمة ، وهو الفيلسوف فيها لا غير وقد مات وهو مدرك ومحقق ...) .

أما ابن سينا في نظر ابن سبئين فهو عموم ومفسط وكثير الطنطنة قليل الفائدة . وأما ماله من التواليف فلا يصح شيء ... (ويزعم أنه أدرك الفلاسفة المشرقية ، ولو أدركها لنضوع ريحها عليه ، وهو في العين الحجة ، وأكثر كتبه مؤلفة ومستنبطة من كتب أفلاطون ، والذي فيها من عنده فثي لا يصلح ، وكلامه لا يعول عليه ، والشفاء أجل كتبه وهو كثير التخبط ومخالف للحكيم (أرسطو) وإن كان خلافة له مما يشكر له ، فإنه بين ما كتبه الحكيم !!! وأحسن ما له في الآلهيات التنبيهات والإشارات ، وما رمزه في حي ابن يقطان . على أن جميع ما ذكره فيها هو من مفهوم النوامس لأفلاطون ، وكلام الصوفية وركب شبه ذلك للتمدن والبحث الفاسفي ، وهما مما لا يعول عليه ولا يسمع منه) .

ونلاحظ أنه حاول محو كل حسنة لابن سينا في هجومه غير النقدي على الإطلاق .
 وأنه وقع فيما اتهم به ابن سينا في ناحية التمدن والبحث الفلسفي لدى تركيبه وخطئه
 لأمشاج الفلسفات وخاصة على زهو وعجب من ابن سبعين . أما رأى ابن سبعين في الغزالي
 فيدل على الرعونة في الزهو حين يجرده حتى من صفة العلم دون أى دليل ، فإن غاية
 ما يمدح به الغزالي عند ابن سبعين فيما يقول . . (وينبغي أن يعذر ويشكر لكونه من
 علماء الإسلام على اعتقاد الجمهور . .) أما الغزالي فهو : (لسان دون بيان ، وصوت دون
 كلام بخائط يجمع الأضداد ، وحيرة تقطع الأكباد : مرة صوفي وأخرى فيلسوف ، وثالثة
 أشعري ورابعة فقيه ، وخامسة محير . وإدراكه بالعلوم القديمة أضعف من خيط العنكبوت (١) ،
 وفي التصوف كذلك ، لأنه دخل الطريق بالاضطرار الذي دعاه لذلك من عدم الإدراك .
 والظاهر من هذا الرجل أن صور النفس والعقل المستفاد كانت غايته ، وينبغي أن يعذر
 ويشكر لكونه من علماء الإسلام على اعتقاد الجمهور . . .) . ولا ندرى كيف حكم
 ماسينيون بأن مثل هذا الشطط نقد . فإن ما ذكره ابن سبعين عن الغزالي يؤكده أحد
 أمرين : إما عدم فهمه أو عدم فهم الدين أو الفلسفة أو التصوف على الإطلاق ، وهذا
 غريب على ذكاء ابن سبعين ؛ وإما رعونة وزهو وغرور . وإما جمع بين هذا وذاك
 مما لا يدريه إلا ماسينيون وأمثال ماسينيون ممن هم أقدر منا فهماً وسعة إدراك للنقد
 النفسى !!! . والواقع كما ذكرنا أن ابن سبعين في مدرسة ابن عربي صورة متسقة مع المذهب
 ولكن هضمه لأشتات الغنوصيات عبر نظرية العقل الفعال الفارابية الرشدية ، وقصة
 الرسائل الصقاية ، وزهوه بنفسه ، كل هذا وما يصل به هو الذي جعله شيئاً جديداً
 لتعمد أسلوبه ومنهجه أو لتعمد نفسه في منهجه وأسلوبه . وقد امتد هذا التعميد
 حتى بلغ غايته به إلى الانتحار لكي يتعجل اللحاق أو الانصال أو الاتحاد بالعقل الفعال

(١) النص المترجم

(était plus tenu qu'un fil d'Araignée)

أكثر ضعفاً من خيوط العنكبوت .

أو النفس السكانية ، أو العقل السكلى ، أو الكلمة أو الباب الأول حسب مصطلحاته مع المدرسة المشائية في الإسلام^(١) . وقد حدد ابن تيمية^(٢) (كما سنرى على التفصيل فى الباب الخامس) مكان ابن سبعمين فى مدرسة ابن عربى حين قال (ومن هؤلاء من يفرق بين الوجود والثبوت ، ويزعم أن الأعيان ثابتة فى العلم غيبية عن الله فى انفسها ، ووجود الحق هو وجودها وإخلاق مفتقر إلى الأعيان فى ظهور وجودها ، وهى مفتقرة إليه فى حصول وجودها الذى هو نفس وجوده . . ومن ذلك ما يقوله ابن سبعمين وأمثاله . .) ونصل إلى المشتري الذى قال عنه ابن عباد النفرى^(٣) وماسينيون^(٤) أنه أوضح وأقرب مأخذا من كلام ابن سبعمين كما يقول الرندى .

يقول أستاذنا الدكتور على سامى النشار^(٥) (لعل أول من تنبه إلى أهمية المشتري هو ابن تيمية^(٦) حين ذكر المشتري على أنه واحد من من كبار صوفية وحدة الوجود الذين أثروا أبغ الأثر فى إقامة المذهب ونشره وإشارة ابن تيمية إلى المشتري على أنه صاحب الأزجال يدل دلالة واضحة على ما كان يرى فى شعره العامى من خطورة ، وما كان يشغل باله — إبان إقامته فى مصر — من أثر المشتري القوى على العامة) . أما أهمية المشتري فى المغرب والأندلس فدلها ما كتبه ابن خلدون^(٧) فى مقدمته وما ذكره ابن عباد الرندى^(٨) حول وضوح المشتري عن أستاذه ابن سبعمين . وقد اهتم بالمشتري من المستشرقين الأستاذان الهولنديان Shultens, Willmet فى القرن الثامن عشر حين

(١) أنظر البدل ابن سبعمين 376 وانظر مارى وميرن وماسينيون فى المصادر السابقة لهم .

(٢) ابن تيمية : السبعينية ج ٥ / ٩٠ — ٩٥ وما بعد ذلك .

(٣) ابن عباد الرندى : الرسائل الكبرى ١٩٧ وانظر ماسينيون مجموعة نصوص 148 146 p

(٤) ماسينيون : المصدر السابق له .

(٥) الدكتور على سامى النشار : ديوان أبى الحسن المشتري المقدمة ص ٤ وما بعدها ١٩٦٠ .

(٦) ابن تيمية مجموعة الرسائل والمسائل ج ١ / ٦٧ .

(٧) ابن خلدون المقدمة ٣٣١ — ٣٣٢ القاهرة وانظر طبع بيروت ص ٥٤٨ .

(٨) ابن عباد الرندى الرسائل ج ١ / ٦٧ .

نسخا ديوانه بخطيهما^(١)، وجاء ماسينيون^(٢)، فأورد بعض شعره. لكن الششتري في الواقع لم يدرس على وضوح إلا مع الدكتور النشار عندما اختاره لموضوع رسالته في الدكتوراه لدى جامعة كامبردج عام ١٩٤٨ في موضوع فلسفة الششتري وشعره ومدرسته. وعندما نشر وحقق ديوانه عام ١٩٦٠. الششتري هو علي بن عبد الله النميري الششتري اللوشي ويكنى أبا الحسين. بطن من بطون هوازن. والششتري نسبة إلى شستر وهي قرية بوادي آسن بالأندلس. وقد ذكر المقرئ أن زقاق الششتري معلوم بها، كما ذكر أنه تلميذ ابن سبعين رغم أن ابن سبعين كان دونه في السن فقد ولد ابن سبعين عام ٦١٣ هـ، بينما ولد الششتري قبله بثلاثة أعوام. لكنه اشتهر باتباعه وعول ما لديه. وقد ذكر ابن سبعين للششتري رأيه في اتباع أبي مدين إن كان يريد الجنة، أما إذا كان يريد صاحب الجنة فليتبعه هو^(٣). كما ذكر المقرئ أن للششتري (العروة الوثقى، والمقاليد الوجودية في أسرار الصوفية والرسالة القدسية في توحيد العامة والخاصة، والمراتب الإيمانية والإسلامية والإحسانية والرسالة العلمية، وله ديوان مشهور ومن أشهر قصائده (أرى طالبا منا الريادة والحسنى). وتوفي الششتري قرب دمياط وأوصى بأن يدفن فيها في ١٧ صفر ٦٦٨ هـ^(٤). وقد ذكر الدكتور النشار إننا لا نعلم شيئا عن أستاذه في العلوم العقلية، أما الفلسفة فقد درسها على أستاذه ابن سبعين. أما معرفته بالشعر وخاصة الموشحات والأزجال الأندلسية فقد كانت على جانب كبير من العمق حيث استعار كثيرا من اتجاه ابن قزمان وابن زيدون، وهو يعتبر أول من استخدم الزجل الشعري في التصوف كما كان ابن عربي أول من استخدم الموشحات فيه^(٥).

(١) ماسينيون مجموعة نصوص 148 — p146 وانظر الدكتور علي سامي النشار: الديوان ٥ ومجلة الأدب بيروت أيلول ١٩٤٥.

(٢) المقرئ نفح الطيب ج ٧ / ١٨٨ — ٢١٢ القاهرة ١٩٣٦ وانظر نفح الطيب طبع لندن ج ١ / ٥٨٣.

(٣) الدكتور النشار الديوان ص ٩ وانظر شرح ابن عجيبة الفصيدة النونية للششتري ص ٣٥.

كما أكد الدكتور الزشار في دراسته الواسعة للششتري أنه اعتنق مذهب وحدة الوجود في صورته السافرة العارضة ، وأنه غالا في المذهب غلوا كبيرا عندما اتصل بابن سبعين بعد أن حدد له اتجاه أبي مدين في الجنة ، واتجاهه هو مع الله كما روى المقرئ . ومن هنا كانت عقيدة الششتري هي عقيدة ابن سبعين في وحدة الوجود ، (وسواء كان هذا الواحد هو الله أو الإنسان ، فإنه واحد في مظهره وفي جوهره وليس ثمت سواء) . ويدل افتتاحه وجنونه بابن سبعين عنف تأثيره بمغناطيس النفوس ، وأكسير الذوات كما عبر عنه في أشعاره ، بل وإن يدعو نفسه اتساقا مع وحدة الوجود (عبد ابن سبعين) ، حتى أنه أمره بأن يغنى في الأسواق ويبيده آلهة الموسيقى الششتريية .

وقد صحب الششتري شيخه ابن سبعين في رحلاته كما طوف في « مكناش » ، وفاس ، وقابس ، ومنقا ، وطرابلس ، ورحل إلى القاهرة واعتكف فيها وقابل أئمة تطوافه في مصر اتباع أبي الحسن الشاذلي الصوفي السني وأعجب وتأثر بهم واعتبر نفسه واحدا منهم رغم اختلاف طريقهم السني الخالص عنه . ثم رحل إلى مكة واجتمع بشيخه ابن سبعين هناك بعد أن طرد من مصر . ثم رحل الششتري إلى الشام وتردد في خطوافه على كثير من الأديرة وقابل رهبانها ومرتلها من الشامسة ، مما كان له أثره في شعره وزجله حتى إذا توفي ابن سبعين خلفه في رسالته على ما يروى المقرئ (١) في الإمامة على الفقراء (الصوفية) والمتجربين . وقد قضى أيامه الأخيرة بين سواحل مصر والشام ، ومريض بالقرب من دمياط في مكان يقال له الطينة ، ولما سأل عن اسم المكان قال « حنت الطينة إلى الطينة » . ولما توفي حمله أتباعه إلى دمياط حيث دفن فيها عام ٦٦٨ هـ . وقد مضى الدكتور الزشار في دراسته لمذهب وحدة الوجود عند الششتري فوجد في منهج النقد الباطني لشعره أن كثيرا من شعره يخلو من مذهب ابن عربي أو امتداد مع ابن سبعين . لهذا شك في صحة نسبة هذا الشعر إليه ، ولكنه عاد فتأكد أن هذا الشعر له ،

في فترة حياته السنية الأولى التي عاشها مع تلامذة صاحب عوارف المعارف^(١). لهذا رجع للنصوص والمخطوطات جميعها مع منهج النقد الخارجى ، ووضح الفارق في شعره المشرقى اللهجة ، والمغربى اللهجة . كما اهتم اهتماما عظيما بنوع البحر كاملا أو خفيفا أو وافرا ، سريعا أو رملا وهكذا ، وبنوع اللهجة فصيحى أو عامية أو خليطا بين الفصحى والعافية . ممتزجا بلهجات مغربية أو خالصة . وبنوع الشعر موشحا أو زجلا . وبنوع اللحن وبنوع الرمز ومنغزاه الصوفى ، وأصول النص في المخطوطات المختلفة . (أما بقية مشا كل الديوان وما أكثرها - كما يقول الدكتور النشار - فقد خصصت لها بحثا منفصلا في الإنجليزية مع ترجمة كاملة للديوان)^(٢) . وهذا معناه أن في النص الإنجليزى دراسات لمفهوم وحدة الوجود عند الششتري من خلال شعره ، ومقارنات واسعة لمساكنة الششتري بالنسبة لأستاذه القريب ابن سمين ، وأستاذه البعيد ابن عربى ومدى تطويره المذهب ، وإيغاله في هذا التطوير . ومن هنا نرى وجوب نشر هذه النصوص إلى العربية في طبعة تالية للديوان الششتري الذى خلا حقا من هذه النصوص والدراسات القيمة . فإذا مضينا مع شعر الششتري الذى يتضمن كل أنجاهاته الفلسفية في مدرسة ابن عربى وجدنا ملاحظة مشتركة اتفق عاينها المؤرخون عن أهمية القضية النونية التى شرحها ابن عجيبة شرحا خاصا ، لأنها تعطى مدخلا لاتجاه الششتري المذهبي ، رغم أنها أقرب إلى التقديرية في الشعر ، وهو ما لم نجده مع جلال الدين رومى ، وإن وجدنا بعضه مع ابن الفارض .

يقول الششتري^(٣) في قصيدته النونية .

أرى طالبا منا الزيادة لا الحسنى بفكرٍ رمى سهما فعدى به عدنا
وطالبنا مطلوبنا من وجودنا نغيب به عنا لدى الصعق إذ عنا

(١) الدكتور النشار الديوان ص ١٧ — ١٨ .

(٢) الدكتور النشار الديوان ص ١٩ وانظر نص رسالة الدكتوراه للدكتور النشار في جامعته كامبردج « فلسفة الششتري الصوفية وشعره / ١٩٥١ .

(٣) الدكتور النشار ديوان الششتري ص ٧٣ — ٧٦ .

تركنا حظوظا من حضيض لحوظنا مع المقعد الأقصى إلى المطلب الأسنى
ولم نلف كنه الكون إلا توها وليس بشيء ثابت هكذا الفينا
فرفض السوى فرض علينا لأننا بملة محو الشرك والشك قد دنا
ولكنه كيف السبيل لرفضه ورفضه المرفوض نحن وما كنا

ومعنى هذا أن طالبنا مطلوبنا وأن حقيقة الكون وهم ، وأن رفض السوى فرض
وإن كان ذلك يدعونا إلى الاعتقاد بأننا أوهام . وحين نسائل الششترى عن مسرى
طريقه نجده يعلن من البداية إنكار النظرة العقلية لأن نور العقل هو الذى أورثنا
السجن :

تقيدت بالأوهام لما تداخلت عليك ونور العقل أورثك السجنا
أمامك هول فاستمع لوصيتي عقل من العقل الذى منه قد تبنا
فلا تلتفت فى السير غيراً وكل ما سوى الله غير — فاتخذ ذكره حصنا

ويصل بنا الششترى إلى غايته المذهبية حين يقول فى الجمع والتفريق والوحدة
والتعدد :

أقام دوين الدهر سدره ذاته ونحن ووصف الكل فى وصفه حزنا
يسكد حظوظ الدهر عند التفاته أحاطته القصوى التى فيه أظهرنا
يقيد بالأزمان للدهر مثل ما يكيف للأجسام من ذاته الأينا
وعرشا وكرسيا وبرجاً وكوكبا وحشوا لجسم الكل فى بحره عمنا
وفتق لأفلاك جواهره الذى يشكله سر الحروف بحرفينا
يفرق مجموع القضية ظاهرا وتجمع فرقا من تداخله فزنا
وعدد شيئاً لم يكن غير واحد بألفاظ أسماء بها شتت المعنى

فنحن كدود الفز يحصرنا الذي صنعنا بدفع الحصر سجننا لنا منا

ويمضي بنا الششتري ، فيحكى لنا كيف حارت حكمة الحكماء قديماً وحديثاً في السر الأزلى . من إلهامات سقراط ، إلى مثل أفلاطون ، إلى اتحاد الخلاج والشبل والنفرى^(١) إلى حيرة السهروردي ، إلى ابن قسي وقد خلع نعل وجوده ، حتى يصل بنا في النهاية إلى اتباع طريقه طريق النجاة والمعرفة ، أو كما يقول الششتري :

كشفنا غطاء عن تداخل سرها
فأصبح ظهرأ ما رأيتم له بطناً
هدانا لدين الحق ما قد تولت
لعزته ألبابنا وله هُـدانا
فمن كان يبغى السير للجانب الذي
تقدس فليأت — ليأخذه^(٢) عنا

فإذا مضينا قايلاً في تطوره نجده يفيض حيرة ، ويضع في حيرته مضمون فلسفته :
سترت اسمكم غيرة .. هأنا أموه بالشعب والمحنى
إذا كنت في كل حال معى فعن حمل زادى أنا في غنى
فأنتم هم الحق لا غيركم فياليت شعرى أنا من أنا^(٣) ؟

(١) ذكر الدكتور النشار أن ابن عجيبة ذكر النفرى في القصيدة الششتريية باسم النوفرى وأن صحتها النفرى وهذا صحيح ولكن لابد أن تكتب النوفرى كما نعتقد لوزن الشعر .
(٢) ورد هذا البيت هكذا (تقدس فليأت فليأخذه عنا) وصحتها حذف الفاء وأشباع التاء في (فليأت) فتكون تقدس فليأت — ليأخذه عنا .
(٣) أنظر الدكتور النشار الديوان ص ٦٩ .

ويعضى بنا الششتري إلى حانه فيخبرنا أنه لم يكن بها إلا الحلاج في أول مرة . .
ويحدد لنا سر تلك الخمرة الأزلية التي شربها ابن الفارض قبل أن يخلق الكرم :

شربناها بدير ليس فيه سوى الحلاج في خلع العذار (١)
وفي رقة شاعرية تبلغ حد الكمال يقول الششتري في مقام « موسى » الرمزي (٢) :
أيا سعد قل للقس من داخل الدير أذلك نبراس أم الكأس بالخمير
سرينا له خلفاه نارا توقدت على علم حتى بدت غرة الفجر
أقول لصحبي عادت النار - قد جرت تلوح وتخفى - ما كذا هذه تجري
ولو أنه نجم لما كان واقفا تحيرت في هذا كما حرت في أمرى
إلى أن أتيت الدير ألفيت فوقه زجاجا ولا أدري الذي فيه لا أدري
بحق المسيح : اصدق لنا - ما الذي حوت

فقال لنا خمر الهوى فاكموا سرى

وشرب الششتري من الخمرة الأزلية مع الشاربين :

فلما تجوهرنا وطابت نفوسنا وخفنا من العرييد في حالة السكر
أحس بنا الخمار قال لنا أشربوا وطيبوا فما في الدير من أحد غيرى
وطاب الششتري قلبا وروحا ، وهو يؤكّد لنا وحدة الساقى ، الذى كلما سقاه وسقى
رفاقه أدر كوا أنفسهم وأدر كوا سرّاً وراء ذلك أضاق به صدر الششتري بعد صحوه .

وقد ضاق صدر الششتري بكتمه مع الصحو بعد الحو والوسع في الصدر . أما السر
فهو يحاول توضيحه لنا شيئاً فشيئاً حين يقول :

(١) المصدر السابق الديوان ٢٠ — ٤٢ .

(٢) المصدر السابق .

فقوته العظمى المحيطة بالقوى سفينة معنى قد حوت كل ما يدرى
فأنت أنا ، بل أنت أنت هو الذى يقول أنا ، والوهم ماجر للغير ، ولكن هناك
سترا يحجب بين الفرع والأصل ، ويمنع الوصل بين الحب والحبيب ؟ يقول لنا الششتري
فى رمزيته : لا حجاب .

إنما هو مجرد خمار أرخت به ليلى على وجهها ، فظن قيس أن بينها وبينه حجابا
وما كان حجابا . .

لما بدت دونه تسمى مجنونها ما رآه عارا
ليلاه ما باعدته لكن أرخت على وجهها الخمارا (١)
ويعود فيوضح لنا المعنى فى صورة أخرى حين يقول عن نار موسى الرمزية :

طلبنا الأمن من ساقى الحميا فنأدى لا حجاب ولا ستارا
رأينا الكأس فى الحانات تجلى ظننا أن فى الكاسات نارا (٢)
وينظر فى نفسه إلى مرآة نفسه فلا يرى فى المرآة إلا ظلاله .. ماذا فى المرآة ؟ هل فى
المرآة حقيقة ؟ أنه يعيد النظر ويدعونا معه إلى ذلك ، وهو يعبر عن وحدة الوجود ، التى
لا ترى الكون إلا ظلالا واعتبارات ومجازات .

أيها الناظر فى سطح المرى أترى من ذا الذى فيه ترى ؟
هل هو الناظر فيه غيركم أم خيال منك فيه قد سرى
أعد النظرة فيها إنها حكمة كامنة بين الورى (٣)

(١) الدكتور على النشار : ديوان الششتري ص ٤٦ .

(٢) المصدر السابق ٤٧ .

(٣) المصدر السابق .

حتى الحكمة كاملة أيضاً تحتاج إلى كشف لتفيض كما فاض ، وكما انبثق الوجود .
وهنا يصل الششتري المعرفة بالوجود .

وكشف المحبوب عن قلب الحب الغطاء ، وتجلي منه إليه ، فلم يشاهد غيره حسنه ،
ولم يبق في الدير سوى المحبوب . ذلك الدير الذي يرمز إلى الكون وما وراءه .
وذلك المحبوب الذي هو كل شيء ولا شيء سواه . وانجلي الحجاب وزالت الاستار ،
ولم تكن الحجب والأستار سوى العاشق نفسه :

| | |
|-------------------------------|-------------------------------|
| ورأى الأشياء شيئاً واحداً | بل رأى الواحد وترا دون شيء |
| الحق قلت وما في الكون غير كمو | أعوذ بالله من علمي ومن عملي |
| ما للحجاب مكان في وجود كمو | إلا بسر حروف انظر إلى الجبل |
| ظهرتمو فخفضتم عن ظهور كمو | أنتم دللتم عليكم بالدليل ولي |
| أنستم دللتم عليكم منكموبكمو | ديمومة عبرت عن غامض الأزل (١) |

وصل الششتري بنا إذن إلى غايته في مذهبه في الوجود المطلق الذي لم نكن فيه
ولم يكن فيه غيرنا من الموجودات المفاضة سوى اعتبارات ومجازات . وقد رمز الششتري
بليلى للوجود المطلق ، كما رمزنا لها ابن الفارض بمى وسعاد ولبنى وليلى — ليلي الظاهرة
في كل شيء المتجلية في كل مظهر وليس ثى حيها . من هنا لم يكن الكون كله سوى
هذا الوجود الذي يطوى كل الموجودات في الوجه الآخر من وجهي الحقيقة فيما
نسميه الخلق .

غير ليلي لم يكن في الحى حى سل متى ما ارتبت عنها كل شيء (٢)

(١) المصدر السابق / ٦٣ .

(٢) المصدر السابق / ٨١ — ٨٢ .

كل شيء سرها فيه سرى فلذا يثنى عليها كل شيء
قال من أشهد معنى حسنها إنه منتشر والكل طي
هي كالشمس تلالا نورها فتى ما إن ترمه عاد في
هي كالمرآة تبدى صورها قابلتها وبها ما حل شيء
هي مثل العين لا لون لها وبها الألوان تبدى كل زى

ويعطينا الششتري نظرة جلال الدين الرومي أو نظرة المذهب عامة في مشكلة مانسميه بالجبر والاختيار ، وإن كان جلال الدين كما ذكرنا أوضح رواد المذهب الذين حطموا التمايز على أساس أن الفناء في الله يزيل الحدود والفروق بين مانسميه نحن بالمتناقضات في الجبر والاختيار والخير والشر والجنة والجحيم . ففي هذا الفناء كما يقول جلال الدين الرومي ينمحي الفرق بين هذه الأشياء حتى يصبح العذاب في الجحيم عذابا ، لا بل إنه عذاب لعذوبته كما يقول ابن عربي فيما فصلناه .

يقول الششتري في محاولته الأقل دقة وعمقا عن جلال الدين الرومي :

والهدى فيها كما أشقى بها ولها الحجة في كشف الغطى
جورها عدل فأما عدلها فهو فضل فاستزد منه أخى

ويعود بنا الششتري إلى اتجاه المذهب الأساسى في وحدة الوجود فيقول :

عجبا تنأى ولا أين لها ثم يدنو وصلها ملء يدى
ولنا من وصلها جمع ، ومن بعدها فرق : هما حال إلى
فبحكم الجمع لا فرق لها وبحكم الفرق تلبس على
لبسها ما أظهرت من لبسها فلها في كل موجود مرى

أسفرت يوما لقيس فأنثنى قائلا يا قوم لم أحب سوى (١)
أنا ليلي وهى قيس فاعجبوا كيف منى كان مطلوبى إلى ؟

هذا هو الششترى فى ألوان شعره الذى كتب به بالفصحى . وقد اتضح لى أنه قليل
بالنسبة لمجموعة أشعاره الزجلية التى كتبها بغير الصحى ، كما اتضح لى أن اتجاهه الزجلى
كان منبثا أحيانا فى شعره الفصيح .

من هنا كنت أجد كسرا واضطرابا إلى خطأ فى النحو جبرا للكسر . مثال ذلك (٢)
(فيايك أن تسمع لهن بحكمة ٠٠٠) ، (أن شئت أن تعلا) ولا شك أن (أن) ناصبة
لتسمع ، وأن (تعلا) صحتها تعلو ، وقد أدرك ذلك الدكتور النشار فى ملاحظاته .
وأضيف إلى ذلك أن الششترى لغلبة الروح الزجلية عليه يحاط بين الأوزان . مثال ذلك (٣)
هذا الخلط بين وزنين معروفين فى بيتين من قصيدة واحدة .

من أتى بابنا أنلناه فضلا تلك عاداتنا لمن شاء قلبه
واجعل الفقر شفيعاً لك تغنى حبذا الافتقار دينا وملة

وواضح أن الشطرة الأولى من البيت الثانى من وزن غير الوزن الأصلى المشترك .
فالوزن الأصلى فاعلات متفعلاً فاعلات . بينما الوزن الشاذ المتداخل خطأ هو (فاعلات
فاعلات فاعلات) . أمر آخر لاحظته هو أن الأزجال تتضمن مذهب الششترى كامتداد
لمذهب ابن عربى أكثر من الشعر الفصيح . وهذا ليس معناه أن شعر الششترى يخلو
من روح المذهب كما فصأنا فى أمثلتنا التحليلية من جهة ، ومن جهة أخرى هذا ليس معناه
أن الششترى ضعيف فى مستواه الشعرى فالعكس هو الصحيح ، فإن له نماذج رفيعة

(١) الدكتور على النشار ، ديوان الششترى . ٨١ - ٨٢)

(٢ و ٣) المصدر السابق ص ٥٩ - ٦٠ .

من الشعر الرائع وإن كانت قليلة بجانب شعره التقريرى . فإذا ذكرنا أن الأزجال وحدها تستغرق فى مجموعها حوالى المائة غير التواشيح التى يختلط فيها الفصيح بالعامى ، وهى حوالى المحسنين رغم كونها موضع الشك - أدركنا ضخامة الحصول الزجلى عامة بالنسبة للشعر المكتوب بالفصحى ، وهو لا يتجاوز الأربعين قصيدة أو مقطوعة . هذا كله يؤكد غلبة روح الزجل الشعرى على الششترى الذى ضمنه مذهب وحدة الوجود ، فى وضوح يبرزه أكثر منهج الزجل الذى لا يستطيع معه الشاعر الهروب والإيغال فى الرمز كما هو الحال فى الشعر الفصيح .

فإذا سقنا أمثلة قليلة أدركنا حقيقة ما فصلناه مع الششترى على وضوح يعطينا اتجاه ابن عربى وصيغ جلال الدين الرومى : —

| | |
|-------------------|-------------------------------|
| جيت من البدايا | ريت أنى عدت للنهايا |
| لما زالت أستارى | ريت بيا ليا |
| وارتفع حجاب قلبى | وشغفت بيا |
| أنا هو محبوبى | والجمال ليا |
| قولى لى هنىئا | كنزى بين عنيا ^(١) |
| « لأنى هو ذاتى | وروحى حقيقة |
| تملا وتسقىنى | خمرة رقيقة |
| ولا تبلى | بقول الخليفة ^(٢) » |
| « قد لاح لينا منى | سر بدا عجب |
| حتى رأيت أنى | عن حضرته لانعيب |

(١) الديوان ص ٨٥ .

(٢) الديوان ص ٨٦ .

أنا مازلت حاضر حاضر في كل حين
عيني اليـا ناظر ظاهر طوال السنين
والحق فيا ظاهر — ظاهر لصاحب اليقين
من هو يا قوم ولدى ولدى يا قومي أنا^(١)
من هو يا قومي جدى جدى سبقوا أنا^(٢)
« ما ثم إلا واحد فافهم يا صاحبي
والكثرة مثل كثرة جـوز العجايبي^(٣)
ويقول عن العابد المعبود (٤) :

« يا من بدا ظاهر حين استتر
واختفى باطن لما ظهر ... »
« أنا النديم أنا الساقى أنا الزجاج أنا الخمر »
« أسمع كلاما ملتقط أفهمنى قط أفهمنى قط »

محبوبى قد عم الوجـود
وقد ظهر فى بيض وسود
وفى نصارى وفى يهـود

(١) الديوان ص ٩٢ — ٩٣ .

(٢) المصدر السابق

(٣) ص ١٠٠ من الديوان ومعنى مصطلح جوز العجايبي أنه جوز لا يؤكل أو مانسميه فى العامية المصرية (الخوخ) كما يقول الدكتور النشار ونضيف إلى هذا أن المشتري ربما يقصد حسب انساق مذهب وحدة الوجود أن الكثرة كالجوز الذى لاحقيقة له بمعنى أنه لا ثمرة له وهى الدليل على وجوده فإن ثمرة هى الحق .
والخلق مجرد جوز عجايبي فى الوجه الآخر الاعتبارى المجازى .

(٤) الديوان ص ١١٨ / ١٣٥ / ٢٧٩ .

وفي الحروف وفي النقط افهمنى قـط افهمنى قـط

وفي النبات وفي الجماد

وفي البياض وفي السواد

وفي القلم وفي المداد

وليس في هذا غلط افهمنى قـط افهمنى قـط

محبوبى ما مثله قريبـ

عرفته حقاً يقـينـ

لم يحتجب للعارفينـ

في كل شيء قد اختلط افهمنى قـط افهمنى قـط (١)

وفي هذا الزجل الأندلسى الجميل الرقيق حقاً نرى أن المحبوب قد عم الوجود . فى
البيض والسود ، وفى النصارى واليهود دون تمايز فى أى شيء أو أية عقيدة ، وفى
النبات وفى الجماد حتى فى القلم والمداد والحروف والنقط . وليس فى هذا كما يقول الششتري .
أى غلط ، فهو فى كل شيء اختلط (فى بحر ماله قط شط ، ولا طرف ولا وسط وليس
فى قولى شطط) .

وإذا كان الششتري قد أخلص تمام الإخلاص لابن سبعين فقال (انا غلام عهد بن
سبعين (٢)) ، فقد أخلص حقاً لمذهب ابن عربى تمام الإخلاص ، ووصل به إلى غاية
غاياته . نرى ذلك أخيراً مع الششتري فى تخميسه لإحدى موشحات ابن عربى التى مطلعها
أنا القرآن والسبع الثانى ...) وفيها يقول الششتري (٣) :

(١) الديوان ص ١٧٧ — ١٨٠ .

(٢) الديوان ص ٢٣١ .

(٣) الديوان ٢٤٥ ، ٢٤٦ وأنظر موشحة ابن عربى (الأسرا إلى مقام الأسرى) ص ٤ .

حيدر آباد .

شهدت حقيقتي وعظيم شأنى مقدسة عن ادراك العيان
فقال مترجماً عنى لسانى (أنا القرآن والسبع المثانى
وروح الروح — لا روح الاوانى)

أنا فى مستوى عرش قديم لذا أنيقتى العظمى نديم
وفى بلوى محبتكم أهـبم (فؤادى عند معلومى مقيم
يناجيه وعندكمو لسانى)

سترت حقيقتى عن كل فهم بما أظهرت من وسم ورسم
فان تطالب تجد صفتى مع اسمى (فلا تنظر بطرفك نحو جسمى
وعد عن التمتع بالمغانى)

وللطاسم فى الكونين كسر وحقق سر معائى وحرر
وللمسجور من بحرى فقجر (وغص فى بحر ذات الذات تبصر
عجائب ليس تبدو للعيان)

فإن شاهدتنى فى كل ذات بأسمائى عيانا مع صفائى
ستفهم ما خفى فى الكائنات (وأسراراً تراعت مبهات
مسترة بأرواح المعانى)

فعند شهودك الأسرار منها فلانك غائباً فى الكون عنها
ووحيد واتحد كيما تكلمها (فمن فهم الإشارة فليصنها
وإلا سوف يقتل بالسنان)

فمن أورى زناد الحق ردت حقيقة وعنه الباب سدت
وكعبته بفاس الشرع هدت (كحلّاج الحجة إذ تبدت
له شمس الحقيقة فى البدانى)

فلما أن دنا منها تدلى وبالاسم المعظم قد تحلى
توحد عند ذاك ، وما تولى فقال انا هو الحق الذى لا
يغير ذاته مر الزمان)

نظرية الإنسان الكامل لدى ابن عربي

ومدرسته

لكل زمان واحد هو عينه وإني ذاك الشخص في الدهر أوجد
وما الناس إلا واحدا بعد واحد حرام على الأدوار شخصان يوجد
وما ذاك عن حق ولكن عناية أتقني وحسادي تروم وتجهد (١)

هكذا أكد لنا محيي الدين بن عربي مكانه كخاتم للأولياء ، ومكانه من نظرية الإنسان الكامل كإنسان كامل يتصل ويرتبط بالكلمة الأزلية . فما حقيقة نظرية الإنسان الكامل ؟ وما أصولها المباشرة القريبة في الفكر الإسلامي ، والبعيدة في الغنوص الشرقي والغربي ؟ .

ذكرنا مع الحلاج أنه باذر بذور هذه النظرية الخطيرة في حقل الفكر الإسلامي على أساس شيعي . ووضحنا أن الحلاج كان أول من تنبه إلى المغزى الفلسفي الذي تضمنه الأثر اليهودي القائل بأن الله تعالى خلق آدم على صورته ، مميزا ومفرقا بين الناحيتين المختلفتين في الطبيعتين اللاهوتية والناسوتية ، وهما في نظر الحلاج طبيعتان لا تتحدان مطلقا بل تتماسان أو تمتزجان كما تمتزج الحمرة بالماء الزلال أو الروح بالجسد . أخذ ابن عربي هذه الفكرة كما ذكرنا ، وعدّلها لتتسق مع نظريته في وحدة الوجود حين اعتبر الطبيعتين وجهين لحقيقة واحدة ظاهرها الخلق وباطنها الحق ، أو ظاهرها الناسوت وباطنها اللاهوت . أما الحق المتجلى فهو يتجلى في الإنسان كأعلى صور الوجود وأكملها في ذلك الإنسان الكامل .

(١) القاشاني : شرح فصوص الحكم لابن عربي ٨ — ٢٧ / ١٣٢١ هـ القاهرة وانظر نيرج رسائل صغيرة لابن عربي ٢١ — ٢٢ / ٤٥ وفي هذه الرسائل يوجد كتاب عقلة المستوفز لابن عربي ليدن ١٣٣٦ هـ / ١٩١٩ م .

قال إنسان (١) أ كمل مجالى الحق لأنه (المختصر الشريف) (والكون الجامع)
لجميع حقائق الوجود ومراتبه هو العالم الأصغر الذى انعكست فى مرآة وجوده كل
كمالات العالم الأكبر ، أو كمالات الحضرة الإلهية الأسمائية والصفاتية ، ولهذا استحق
دون سائر الخلق أن تكون الخلافة له عن الله . ولما لم تقف الملائكة على حقيقة النشأة
الإنسانية ، وما أودع الله فيها من أسرار أسمائه ، لأنها ليس لها جمعية الإنسان ، ولا عموم
خلقه — أبت السجود لآدم ، وأنكرت خلافته وقالت : (أتجعل فيها من يفسد فيها
ويسفك الدماء ، ونحن نسبح بحمدك ونقدس) (٢) لك ؟ . إنها لم تعلم أن سفك الدماء
والإفساد فى الأرض كما يقول ابن عربى مظاهر لصفات الجلال الإلهى الذى لا وجود له
فيها وأنها لم تسبح الله وتقده تسبيح آدم ولا تقده ، لأن كل موجود يسبح الله
ويقده بقدر ما يتجلى فيه من صفات الكمال التى هى الصفات الوجودية ، لافرق فى ذلك
بين صفات الجمال وصفات الكمال ، ولا بين ما يسمى فى العرف أو فى الدين خيرا
أو شرا طاعة أو معصية جبرا واختيارا ، كما فصلنا ذلك مع ابن عربى وجلال الدين الرومى
وابن سبعين والششتري . الإنسان الكامل إذن عند ابن عربى المرموز إليه بآدم هو
الجنس البشرى فى أ كمل مراتبه . لم تجتمع كمالات الوجود العقلى والروحى والمادى
الافيه والإنسان الكامل أيضا وإن كان مرادفا للجنس البشرى عنده لا يصدق فى
الحقيقة إلا على أرق مراتب الانسان ، وهى مرتبة الأنبياء والأولياء . وأ كمل هؤلاء
إطلاقا هو محمد صلى الله عليه وسلم . لكن محمدا هنا فى جوهر النظرية ليس هو النبى
المبعوث المرسل المعروف ، بل الحقيقة المحمدية الأزلية الأبدية . فهو المظهر الكامل
حقا للذات الإلهية ، (وإنما كانت حكمته فردية لأنه أ كمل موجود فى هذا النوع
الإنسانى . لهذا بدى به الأمر وختم فكان نبيا ، وآدم بين الماء والطين ثم كان

(١) فصوص فص ٨ / ٢٥٣ / ٢٦٦ / ٣٧٧ .

(٢) آية ٣٠ من سورة البقرة .

بنشأته العنصرية خاتم النبيين وأول الأفراد الثلاثة ، ومازاد على الأولية فإنه عنها ، فكان عليه السلام أول دليل على ربه . فإنه أوتي جوامع الكلم التي هي مسميات آدم . فأشبهه الدليل في تثلثه ، والدليل دليل نفسه ^(١) . يجب أن نذكر أن الحلاج حين قال بفكرة النور المحمدي الذي انبثقت منه جميع أنوار النبوة — أكد أن المثل الكامل للمخلوق الذي وصل إلى مقام القربى فحل فيه روح الله — يوجد في عيسى . وليس في محمد عليهما الصلاة والسلام .. ففي عيسى عند الحلاج روح إلهية قديمة لا تجري عليها أحكام الفناء والتغير ، وروح بشرية حادثة تجري عليها أحكام الكون والفساد . الحلاج كما ذكرنا يرى أن عيسى خليفه الله — كان شاهداً على وجوده ، والجليل الذي تجلى فيه ، وفيه كان وجوده . ولا شك أن هذا الاتجاه الحلاجي — كما يقول نيكلسون ^(٢) — فريد في صدوره عن مسلم ، كما أنه يناقض فكرة وحدة الوجود فيما بعده لأن الاتجاه الحلاجي يعتبر الناسوت صورة اللاهوت ، وليس وجهاً من وجهي الحقيقة الواحدة كما عند ابن عربي . لقد أفاد حقاً من اتجاه الحلاج رغم اختلافه مع اتجاهه ، حتى أصبح التقابل الحقيقي الذي وضع بين اللاهوت والناسوت مجرد قابل منطقي بين وجهي الحقيقة الواحدة . من هنا أصبح مذهب ابن عربي يضم ثلاث نواح . الأولى الناحية الميتافيزيقية لمفهوم الكلمة الأزلية ومعناها الميتافيزيقية العقل الأول أو الكلي ، أو حقيقة الحقائق ورأيه هنا أقرب نسباً إلى الرواقيين في العقل الكلي المنبث في أحشاء الكون ، وحقيقة الحقائق لدى ابن عربي يقصد بها العقل الإلهي مبدأ الحياة والوجود في الكون . الثانية الناحية الصوفية لمفهوم الكلمة الأزلية ويقصد بها القطب أو روح الخاتم أو الحقيقة المحمدية .

(١) الحلاج : الطواسين تحقيق ماسينيون ١٦٥ / ١٧٧ .

(٢) الحلاج الطواسين تحقيق ماسينيون ١٦٥ — وانظر نيكلسون / في التصوف الإسلامي

وتاريخه ١٣٤ .

ملاحظة — ذكر الدكتور عفيفي في الفصوص ص ٣٥ أن أصل الحديث المنسوب إلى النبي صلى الله عليه وسلم وهو (أن الله تعالى خلق آدم على صورته . .) جاء عن اليهودية ، ولم يذكر أن — هذا الرأي لنيكلسون أيضاً . وانظر ترجمته لكتابه في التصوف ص ١٥٩ القاهرة ١٩٥٦ .

وهي النبع الذي يستمد منه كل علم آلهي ، وكل وحى أو إلهام أو علم باطن . هو لا يعني بالحقبة المحمدية كما ذكرنا محمداً الرسول صلى الله عليه وسلم ، بل الكلمة الكلية الجامعة الظاهرة بصور الأنبياء من لدن آدم ، أو (الواسطة في نقل العلم الإلهي إلى إلى قلوب الكلم) حسب ما فيها من الاستعدادات ، وما جبلت عليه أعيانها ، وحسب الأسماء الإلهية التي تؤثر فيها . الثالثة : الناحية الإنسانية ، لمفهوم الكلمة الأزلية ممثلاً في صورة الإنسان الكامل ، ويعني به ابن عربي الإنسان الذي تحقق فيه الوجود بكل معانيه . بصفه (بالكون الجامع)^(١) أو العالم الصغير الذي تتجلى فيه الجمعية الإلهية التي استحق من أجلها أن يسمى خليفة الله وصورته ، وروح العالم وعلته . هذا الإنسان الكامل بالنسبة لحقيقة الحقائق لا يتجلى الله في كل صفاته إلا فيه ، ولا يعرفه حق معرفته إلا هو ، وهذا الإنسان الكامل أيضاً اسم عام يطلق على كل الكاملين الذين تحققت بوجودهم كل معاني الوجود وأخصهم الأنبياء والأولياء . . . من هنا كانت الكلمة الأزلية إجمالاً هي العقل الإلهي الساري في جميع الكون ، أو العالم العقلي الشامل لجميع الأعيان الثابتة للوجودات ، فهي لهذا مبدأ الحياة والتدبير ، ومبدأ المعرفة الحقيقية والعلم الباطني ، أو هي كما يقول ابن عربي : ذلك التثليث الجامع في واحد ، أو تجلي الواحد الحق في ثلاث صور : صورة حقيقة الحقائق ، وصورة الحقيقة المحمدية ، وصورة الإنسان الكامل والكل في النهاية واحد .

هذا هو لباب نظرية ابن عربي . فما أصلها المباشر وغير المباشر في الدوائر الإسلامية المذهبية وغير الدوائر الإسلامية كأصول راسخة لها ؟ إن المدخل المباشر شيعي ولا شك ، فإن الاعتقاد بأزلية النور الحمدي ظهر في عصر مبكر عند الشيعة . أخذ به

(١) فصوص فص ٨ / ٢٥٢ — ٢٥٣ / ٢٦٦ — ٢٦٧ وانظر الدكتور أبو العلا عفيفي : مجلة

كلية الآداب م ١ / ج ٢ مايو ١٩٣٣ من أين استقى ابن عربي فلسفته الصوفية .

أهل السنة على اعتدال من بعدهم ، وقد أشير إليه في طائفة من الأحاديث الموضوعة مثل (كنت نبيا وآدم بين الماء والطين) ، وهو ما فلسفه وفلسف أمثاله ابن عربن توكيدا لمذهبه . وقصة النور الحمدي والحقيقة الحمديّة ظهرت أول ما ظهرت في الواقع زمان الإمام جعفر الصادق ت ١٤٨ هـ ، ثم اتسعت الأنظار فيها من غلاة الشيعة بعيدا عن منهج الإمام الصادق الذي كان أقرب إلى أهل السنة منه إلى الشيعة تمسكا بالأصول الإسلامية (١) . وأهل السنة والشيعة متفقون أساسا على أن أول شيء خلقه الله هو الروح الحمدي أو النور الحمدي الذي ظهر بصورة آدم ، ثم بصورة كل نبي بعده حتى ظهر أخيرا في صورة النبي نفسه . وأهل السنة يتوقفون أو يكادون يتوقفون عند هذه النقطة . فالבו صيرى مثلا يقول :

وكل آي أتى الرسل الكرام بها فإنما اتصلت من نوره بهم
فإنه شمس فضل هم ككواكبها يظهرن أنوارها للناس في الظلم
ويقول ابن نباته :

لولا ما كان أرض لا — ولا أفق ولا زمان ، ولا خلق ولا جيل
ولا مناسك فيها للهدى شهب ولا ديار بها وحى وتنزيل (٢)

أقول إن أهل السنة يتوقفون أو يكادون يتوقفون عند هذه النقطة . لكن الشيعة يطورون الموقف لأنفسهم وللصوفية من بعدهم فيقولون إن النور الحمدي استمر يظهر بعد محمد في صورة علي وآل بيته الأكرمين ، وهو النور الممتد في أرواح الأولياء وهو الجسر الذي عبرت الأنظار الصوفية طريقها ، أو الذي عبرت إليه النظرية ذاتها خلال

(١) الدكتور عبد القادر محمود : الإمام جعفر الصادق نص رسالة الماجستير مكتبة كلية الآداب الإسكندرية الباب الثالث . نشرتها هيئة المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية ١٩٦٦ الباب الرابع .

(٢) نيكسون : في التصوف ١٥٩ .

الفلسفة المشائية وخاصة لدى إخوان الصفا ورواد مذهبهم من الشيعة القرامطة الباطنية الجامعين لأشتات الغنوص الشرقي والغربي قديمه ومتوسطه وحديثه بالنسبة لهم . وهذا هو المصدر الأصلي غير المباشر لنظرية ابن عربي كما سنرى بعد تفصيلنا الآن للمصدر المباشر . إن أدق النصوص التي واجهتني نصان خطيران . الأول هو الذي نسب خطأ إلى الإمام جعفر الصادق ونشرته المصادر الكبرى للشيعة عند الوافي (١) والكليني (٢) . أما النص فيقول : (كُنَّا عِنْدَ اللَّهِ ، وَلَيْسَ عِنْدَهُ أَحَدٌ سِوَانَا لَا مَلَكٌ وَلَا غَيْرُهُ . ثُمَّ بَدَأَ لَهُ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ فَخَلَقَ وَنَحْنُ مَعَهُ ..) ونصب الخلق في صورة كالهباء قبل دخول الأرض ، ورفع السماء ، وهو في انفراد ملكوته ، وتوحيد جبروته . وأتاح نورا من نوره فلمع ، ونزع قبسا من ضيائه فسطع . ثم اجتمع النور في وسط تلك الصورة الخفية فوافق ذلك صورة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم . فقال الله عز من قائل : أنت المختار المنتخب وعندك مستودع نوري ، وكنوز هدايتي . من أجلك أسطح البطحاء ، وأموج الماء ، وأرفع السماء ، وأجعل الثواب والعقاب والجنة والنار ، وانصب أهل بيتك للهداية ، وأوتيهم من مكنون علمي ما لا يشكل به عليهم دقيق ، ولا يغيب عنهم به خفي ، وأجعلهم حجتي على بريتي ، والمنبهين على قدرتي ووحدانيتي . ثم أخذ الله الشهادة عليهم بالربوبية ، والإخلاص بالوحدانية ، فقبل أخذ ما أخذ جل شأنه ببصائر الخلق انتخب محمدا وآل بيته وأراهم أن الهداية معه والنور له ، والإمامة في إلهه تقدما لسنته العدل ، وليكون الأعداء متقدما . ثم أخفى الله الخليفة في غيبته ، وفيها في مكنون علمه . ثم نصب العوالم ، وبسط الزمان ، وموج البحر ، وأثار الزبد ، وأهاج الدخان ، فطفا عرشه على الماء فسطح الأرض على ظهر الماء ، ثم استجابهما للطاعة فأذعننا بالاستجابة . ثم أنشأ الله الملائكة من أنوار

(١) الوافي الباب ١٠٨ من ٢٢٥ — ٢٤٥

(٢) الكليني : أصول ص ٢٧٦ وانظر تفسير الشيخ العسكري ص ٨٨ وانظر المسعودي : مروج الذهب ج ٥٥ وانظر دونالدسن : عقيدة الشيعة ١٤٥ — ١٤٧ .

أبدعها ، وأرواح اخترعها ، وقرن توحيده بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم فشهرت
في السماء قبل بعثته في الأرض . فلما خلق الله آدم أبان فضله للملائكة ، وأراهم ما خصه
به من سابق العلم حيث عرفه عند استنباثه أسماء الأشياء ، فجعل الله آدم محرابا وكعبته
وبابا وقبلة ، سجد إليها الأبرار والروحانيون الأنوار . ثم نبه آدم على مستودعه ،
وكشف له عن خطر ما ائتمنه عليه بعد أن سماه إماما عند الملائكة ، فكان حظ آدم
من الخير ما أراه من مستودع نورنا . ولم يزل الله تعالى ينحي النور تحت الزمان إلى
أن وصل محمدا في ظاهر الفترات ، فدعا الناس ظاهرا وباطنا ، وندبهم سرا وإعلانا ،
واستدعى عليه السلام التنبيه على العهد الذي قدمه إلى الذر قبل النسل (وإذا أخذ ربك
من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم ^(١)) ؟ فمن وافقه ،
واقبس من مصباح النور المقدم اهتدى إلى سيره ، واستبان واضح أمره ، ومن لبسته
العقلة استحق السخط . .) (ثم انتقل النور إلى غرائزنا ، ولع في ائمتنا . فنحن أنوار
السماء ، وأنوار الأرض فبنا النجاة ، ومنا مكنون العلم ، والينا مصير الأمور ، وبمهدينا تنقطع
الحجج خاتم الأئمة ؛ ومنقذ الأمة ، وغاية النور ، ومصدر الأمور ...) . إن هذا النص
الخطير يؤكد نظرية الفيض منذ مطلع حيث (كنا عند الله ، وليس عنده أحد سوانا)
كما يؤكد طريقة الانبثاق أو الفيض أو الصدور للنور الأزلي أو الحقيقة الحمدية التي من
أجلها خلق الله كل شيء في السماء وفي الأرض وما خلقهما ، ثم أشهد الكل على العهد ،
وبين أن النور متصل في أسنى صور آل البيت وأئمة .

ولا شك أن هذا هو الفيض الذي أمد الصوفية بالزاد والمدد ، حتى أنهم كسروا
القييد عن العقول العشرة كما فعل السهروردي مثلا بوحى من الأصل الشيعي
القرمطي لدى موسوعتهم الضخمة في رسائل إخوان الصفاء ، وحتى إنه لم يقف

عند ظهور المهدي ، بل تعدى حدود الزمان والمكان ودخل في اللامهية التي كانت على أساسها تحطيم كل تمايز بين معاني الطاعة والمعصية والاختيار والجبر والخير والشر ، والجنة والجحيم ، وكل ما نسميه نحن بالمتناقضات . أما النص الشيعي الثاني فهو المعروف في المصطلح الشيعي بخطبة البيان وهو للنسوب زورا إلى الإمام على رضى الله عنه ، وقد أكد البلاذري (١) أنه منذ استشهاد الإمام على خرج أربعة من شيعته . هم حجر بن عدي ، وعمر بن الحزاعي ، حبة بن جوين البجلي ، وعبد الله ابن وهب (ابن سبأ) ، وهم يتناقلون خطبة غريبة . هي هذا النص الذي يعتبر المرجع الهام أو أحد المراجع الأصولية لمذهب الحلاج وابن عربي على اختلاف اتجاهيهما في نظرية الإنسان الكامل بالذات كما سنرى الآن . هذا النص المدخول على ساحة الإمام على لم يذكر الشريف الرضى منه حرفا واحدا ، ولم يشر إليه أية إشارة . وأغلب الظن أن هذا النص يعود إلى نهاية القرن الأول الهجري لمصادر أثبت هبة الله الشهرستاني أنها تسبق تأليف نهج البلاغة بنحو مائة سنة على الأقل وخاصة إذا عرفنا أن نهج البلاغة جمع حوالى عام ٤٠٠ للهجرة (٢) . ونضيف نحن ملاحظتين هامتين أولاها وجود اسم عبد الله بن سبأ من رواة النص ، وهذا يثبت قدمه ، كما يثبت كذبه أيضا بالنسبة للإمام على . ثانيهما تأثير الحلاج بهذا النص تأثيرا مباشرا بدليل بعض فقرات النص التي تقول وتنطق بمصطلحات الحلاج (أنا جانب الطور . . أنا باطن الصور . . محكم الطواسين) . وهذا يؤكد من جهة أخرى أنه وضع قبل ظهور نهج البلاغة ، ومن هنا لم يذكره الشريف الرضى . المهم عندنا أن هذا النص الخطير كان له أثره في مدرسة الحلاج وابن عربي . نرى ذلك واضحا

(١) البلاذري : الأنساب ج ٦ / ٤٩٥ مجلة الدراسات الشرقية .

(٢) ماسينيون الإنسان الكامل في الإسلام وإصاليته الشورية ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوي ص ١٠٣ وانظر المقدسى : البدء والتاريخ ج ٢ / ١٧٢ وعذاب الحلاج للماسينيون 520 ومجموعة نصوص ص ١٩٧ .

في مصطلحات الحلاج ، كما نرى ذلك أوضح في رسالة القدس لابن عربي وفي فتوحاته المكية (١) .

ونص خطبة البيان نشره الأستاذ ماسينيون عن مخطوطتين بباريس (٢) ، وقد نقل أحدهما الأستاذ الدكتور عبد الرحمن (٣) بدوى . والخطأ الكبير الذى وقع فيه ماسينيون عند نشره : قوله فى مقدمته « إن نمو النظرية الإسلامية الخالصة فى الإنسان الكامل جاء عن طريق القرآن نفسه » والواقع أن المبدأ الأصلى للنظرية وهو صياغة الإنسان على مثال الله ليس فى القرآن أو السنة ، بل إن الإسلام عامه لم يعترف بأية صيغة للآله الإنسانى كما بدأ مع الحلاج أو الإنسان الالهى كما بدأ مع ابن عربي ، والنبي محمد صلى الله عليه وسلم كما يقول الفيلسوف المعاصر راسل (لم يزعم لنفسه ولا لصاحبه أنه الهى) (٤) .

وأهم فقرات هذا النص الخطير (أنا سر الأسرار . أنا شجرة الأنوار . أنا دليل السماوات . أنا أنيس المسبحات . . خليل جبرائيل . . صفى ميكائيل . سمندل الأفلاك . سائق الرعد . سرير الصراح (كعبة السماء السابعة) . كيوان الكهان . موثق الميثاق . (أية العهد) . عصام الشواهد . سبب الأسباب . جوهر القدم . الأول والآخر ، الباطن والظاهر . جناح البراق . أم الكتاب . مائدة الكشف . سر إبراهيم .

(١) ابن عربي الفتوحات المكية ج ١ / ٢٤٩ — ٢٥٠ ، ج ٢ — ٦٤ — ٦٥ .

(٢) أصل المخطوط الذى نقله ونشره ماسينيون رقم ٢٦٦١ عن ورقة ٢١ ب — ١٢٤ وهناك نص آخر فى باريس أنظر بدوى (١٠٩ — ١١٢) .

(٣) الدكتور عبد الرحمن بدوى النص الأصلى لمخطوط البيان ١٠٩ — ١١٢ .

(٤) راسل : تاريخ الفلسفة الغربية ج ٢ / ١٨٦ — ١٨٨ وللمقارنة ارجع إلى الغزالى : إحياء علوم الدين باب الكبير الكتاب ج ٣ ص ٢٢٦ — ٢٩٥ . وأظن الغزالى اسكازادى فوس ١٦٤ — ١٦٥ وميزان الاعتدال للذهبي ج ٣ / ٥٢ ، وابن خلدون ج ٢ / ١٨٣ .

ثعبان الكليم . غلانية للمعبود . تبير الترك . هنبتا الزنج . جرجس الفرنج . رستم
الروس . إيليا الأنجيل (الخضر) . حامل اللواء . أمام المحشر . يعسوب الدين .
باب المدينة (أنا مدينة العلم وعلى بابها) . محكم الطواسين . صاحب النجم . جانب
الطور . باطن الصور النبأ العظيم . سر الحروف . شيت البراهمة . إمام أرباب الفتوة .
مهدي الأوان . عيسى الزمان . ليث بنى غالب ، على بن ابن طالب) .

ولاشك أن هذا النص بمحتويات فقراته الكثيرة التي اختصرناها تؤكد أساس
نظرية النور الأزلي وامتداده في الإنسان الكامل الذي فلسفه التشيع في ألوهية على سر
الأسرار وشجرة الأنوار ودليل السماوات وسبب الأسباب . كما أن هذا الأساس يؤكد
دعوة إخوان الصفاء في وحدة الأديان أو توحيد العبادة ممثلة في (تبير الترك وهنبتا الزنج
وجرجس الفرنج ، معرب التوراه إيليا الأنجيل ، مفصح الزبور ، مؤول التأويل ،
يعسوب الدين ، شيت البراهمة ، سعد اليعاقبة ، عيسى الزمان ، وجه الله . الأول والآخر
والظاهر والباطن) نصل من هذا أيضاً إلى أن النص يؤكد في مضمون (قمر السرطان ،
شعري الزبرقان ، أسد النشرة ، سعد الزهرة ، مشترى الكواكب ، زحل الثواقب ،
عطارد التفصيل ، فرقد السماك ، مريخ القران ، عيوق الميزان ، حارس الاستراق ، سريرة
الخفريات) نصل من هذه المضامين إلى أسرار العلم الإلهي في عقول الكواكب المفاض
نورها وسرها على خواص الخواص ، كما نفهم أيضاً ذلك الصرح الضخم للقرامطة
الإسماعيلية في علم الكواكب والنجوم والأسرار . أسرار المعارف الإلهية التي أفادت
المدرسة الأشراقية ، كما أمدت الحلاج قبلها ، وابن عربي بعدها بالمدد الخالد لمذاهب
الاتحاد والحلول والتناسخ ووحدة الوجود والشهود .

وقد أكد أستاذنا الدكتور أحمد أمين ^(١) (ت ١٩٥٤م) استقاء ابن خلدون ^(٢)

(١) الدكتور أحمد أمين : ضحى الإسلام ج ٣ / ٢٤٥ .

(٢) ابن خلدون ٣٢٣ وانظر ٣٣١ — ٣٣٣ .

أن فكرة المهديّة عند الشيعة هي فكرة القطبية عند الصوفية بكل مضامينها الفلسفية .
ووضح ابن خلدون (١) أننا يمكن أن نجد على وضوح هذه الفكرة (في كتاب
ابن العربي الحاتمي (محي الدين بن عربي) عنقاء مغرب ، وابن قسي في خلع النعلين
وابن سبعين وابن أبي واصل تلميذه في شرح كتاب خلع النعلين) .

فإذا رجعنا في هذا إلى ابن عربي لدى (٢) الفتوحات نجد وضوحاً أكثر . فهو
يؤكد لنا في تجديده وتطويره لمفهوم القطب الصوفي الشيعي . إنه إذا خرج هذا الإمام
المهدي فليس له عدو إلا الفقهاء خاصة فإنه لا ينبغي لهم رئاسة ولا تمييز عن العامة ،
ولو أن السيف بيد المهدي لأقتى الفقهاء بقتله) ، كما حدث هذا في عصر الحلاج
والسهرودي وابن عربي وابن سبعين ممن صدر الحكم الشرعي بقتلهم . ولا خلاف بين
ابن عربي والشيعة الغلاة في نزول عيسى عليه السلام حقيقة ، ولكن ابن عربي يفلسف
الموقف لحساب نظراته المذهبية . فهو في البداية يخالفهم (٣) في أن عيسى هو إمام للمهدي
في الصلاة ، بينما هو عندهم هو الذي يصلي وراء المهدي . ويعود ابن عربي في النهاية ،
فيعطى المهدي كسر أزلي ، أو يعطى السر الأزلي الذي كان عيسى نفسه فيضامن فيوضاته
مكانه من المهدي ومن عيسى . أقول يعود ابن عربي فيرفع المهدي ليبقى عيسى بالدين
الخالص ، ولو أن هذا يغضب الشيعة المتأخرين في مذاهب البائية ، (٤) ومقابلها لدى
الإسماعيلية المتأخرة ، وما بعدها لدى النهائية (٥) وغيرها . فإذا ساء لنا ابن عربي (٦) .

(١) مقدمة ابن خلدون المصدر السابق .

(٢) ابن عربي الفتوحات المسكية ج ٣ / ٣٦٤ / ٣٧٤ .

(٣) ابن عربي الفتوحات ج ٣ / ٣٦٥ / ٣٦٥ / ٣٦٧ .

(٤ و ٥) أنظر E. Brown : New Hist. of Mirza Ali Mohammed.

دائرة المعارف الإسلامية مادة بائية ج ١ / ٢٢٧ والبائية تمذهبت على يد ميرزا علي محمد عن أصول
الإشراق في المدرسة السهرودية الشيرازية وقد أعلن نفسه (بابا) عام ١٨٤٤ م أما البهائية فقد تخرجت
من البائية وقد عملت على إبراز الجانب السياسي في الباطن الشيعي القرمطي القديم حين أرادت بعض القبائل
الإفغانية بملاة الأتراك غزو إيران وخلع آخر ملوكها من سلالة الصفويين ولكنها غلبت على أمرها بحزم =

عن السرّ في هذا - كشف لنا عنه في وضوح لدى تقسيمه لمعنى ختم الولاية المطلقة ، وختم الولاية المحمدية ، حيث يقول : (الختم ختمان : ختم يختم به الله الولاية المطلقة وهو لعيسى ، وختم يختم الولاية المحمدية . أما ختم الولاية المطلقة فهو عيسى عليه السلام ، فهو الولي بالنبوة المطلقة في زمان هذه الأمة ، وقد حيل بينه وبين نبوة التشريع والرسالة ، فينزل في آخر الزمان وارثاً خاتماً لا ولي بعده بنبوة مطلقة ، كما أن محمداً (صلى الله عليه وسلم) خاتم النبوة ولا نبوة تشريع بعده) . فإذا ساءلنا ابن عربي عن ختم الولاية المحمدية ، فإننا نجده يردّها لنفسه في صراحة بعد إبهام حيث يقول (١) أولاً (وأما ختم الولاية المحمدية فهو لرجل من العرب من أكرمها أصلاً وبيداً ، وهو في زماننا اليوم موحود ، عرفت به في سنة ٥٩٥ هـ ورأيت العلامة التي قد أخفاها الحق فيه عن عيون عباده) . ثم يعود فيكشف القناع حين (٢) يقول (فإنني أنا الختم لا وليّ بعدي ولا حامل لعدي . بفقدي تذهب الدول ، وتلتحق الأخريات بالأول) . فإذا تذكرنا قوله الذي فصلناه معه في وحدة الأديان حين قال أن الولي قد يكون رسولا فيكون أفضل من الرسول ، وأن الولاية خير من الرسالة وأكمل ، وأنه خاتم الأولياء كمحمد خاتم الأنبياء - إذا تذكرنا هذا ، وتذكرنا من ورائه دعوته لوحدة الأديان - أدركنا ما وراء ذلك من إحساسه بأنه أفضل في حقيقة مذهبه من خاتم الأنبياء ، لإطلاقه الأديان عن حدود الزمان والموضوعات والأشكال اتساقاً مع جوهر وحدة الوجود (٣) . فلا غرابة إذن أن تروى

|| وقوة (نادرشاه) حتى جعل التشيع مذهباً خاصاً جديداً بعد انتصاره وصار ديناً يحقق ذلك الأمل القرمطي القديم منذ عهد ميمون بن ديصان القداح الذي ظهر بـ كبرته عام ١٧٦ هـ في الري وطبرستان وخراسان واليمن والقطيف ومصر والبحرين على تمرکز قوى في إيران كدعوة شعوبية ضد الدين الإسلامي العربي ومن الفرق الناتجة القزلباشية التركمانية نفائياً أسرى الحروب في عهد تيمورلنك .

(٦) الفتوحات ج ٣ / ٣٦٥ .

(١) المصدر السابق للفتوحات ج ٣ / ٣٦٥ (ابن عربي ولد ٥٦٠ هـ وتوفي ٦٣٨ هـ) وهو يشير

إلى أنه عرف سره عام ٥٩٥ هـ وهو قبيل الأربعين .

(٢) عنقاء مغرب لابن عربي ١٥ .

(٣) الفتوحات ج ٤ / ٤٣١ وانظر :

الروايات عن ابن سبعة أنه قال لقد تحجر ابن آمنة حين قال لا نبي بعدى فإن
إتساق المذهب يؤكد مضمون المعنى في مدد الفيض الذى يمضى فى دوائر لامتناهية .
وقد هاجم ابن تيمية - كما سنرى صلب النظرية فى هجومه على المذهب عامة حين قال
(زين لهم هذا المذهب إثبات أن محمداً هو العقل الأول ، وأنه كان قبل كل شيء
فأعتنقه الكثيرون . والذى عليه أهل السنة والجماعة أن الماهيات مجعولة ، وأن ماهية
كل شيء عين وجوده ، وأنه ليس وجود الشيء قدراً زائداً على ماهيته ، بل ليس فى
الخارج إلا الشيء الذى هو الشيء ، وهو عينه ونفسه وماهيته وحقيقته ، ليس وجوده
وثبوته فى الخارج زائداً على ذلك . وجماع أمر صاحب الفصوص وذويه هدم أصول
الإسلام)^(١) .

تحدثنا عن الأصل الشيعى كمدخل مباشر لنظرية الحقيقة المحمدية والإنسان
الكامل . ونصل حديثنا الآن مع الأصل لهذا المدخل الذى انصهرت فيه النظرية
الشيعية والصوفية فى فلسفتها كاملة فى بوتقة المزج الأفلوطينى فتراه لدى المواعظ المنسوبة
للقدس كليمانس ، والتي يقول فيها (ليس ثمة غير نبي صادق هو إنسان خلقه الله وزوده
بروح القدس يمر خلال العصور عصور العالم منذ البدء باسماء وصور متعددة)^(٢) . وهذا
هو ما أكده المذهب لدى ابن عربى فى الروح القدسية فى أنه لاخلاف بين الأنبياء إلا
فى المظهر الخارجى . أما فى الحقيقة فإنه رسول واحد بعث للعالمين فى أزمنة مختلفة ، وفى
مظاهر جسمانية متباينة كي يعلن للناس إرادة الله ومشيئته . وما آدم ونوح وإبراهيم إلا
روح واحدة متجلية فى صور مختلفة ذات جوهر واحد أزلى . وقد وصلت ابن عربى عن
الباطنية الاسماعيلية فى قواهم عن « تجلى العقل الكونى فى أدوار على صورته الناطق

(١) ابن تيمية : رسالة حقيقة مذهب الوحدة ٤ — ٦ / رسالة مذهب الإتحادين ٧٤ — ٧٦ .

(٢) مواعظ كليمانس : ١٨ / فقرة ١٣ وانظر براون المصدر السابق .

القائل : كنت في يوم نوح نوحا ، وفي يوم إبراهيم إبراهيم^(١) . . . « كما وصلت إلى ابن عربي مدعمة بالأثر اليهودي المنسوب إلى النبي صلى الله عليه وسلم بأمر الله خلق آدم على صورته ، وإلى الحديث الموضوع في الأفق القائل الشيعي (كنت نبيا و آدم بين الماء والطين)^(٢) . وهذا الحديث أيضا مبني على نص سفر التكوين (يا ابن آدم خلقت الأشياء من أجلك و خلقتك من أجلى ، فلا تهتك ما خلقت من أجلى فيما خلقت من أجلك)^(٣) وقد اعتبر الخطاب والنداء بلفظ يا ابن آدم في نظرية ابن عربي نداء موجه للنبي محمد صلى الله عليه وسلم ، لأن صلب النظرية يجعل الأنبياء كلمات عنه . أما الجذر القديم الفارسي الممتد في اليهودية والأفلوطينية فإن الأستاذ ماسينيون^(٤) يضع يدها عليه لدى الجيومرت عند المزدكية . و آدم قد مود في القبالة اليهودية ، والإنسان القديم في المانوية ثم الكلمة المسيحية . وجاءت السبئية والشيعة الغلاة ، فصارت الكلمة لإنسان عين الوجود ، وتحولت الكلمة المسيحية المتجسدة في عيسى عليه السلام إلى هذا الصورة . وقد أخطأ ماسينيون^(٥) حين قارن بين نقطتي الخلاف في النظرة المسيحية والإسلامية على أساس أن عيسى يعتبر المخلص الحاكم بينما هي عند النظرة الإسلامية كما يعتقد ما سينيون لا تعتبر محمدا هو الحاكم الشافع يوم الزحام . ووجه الخطأ أن النصوص الإسلامية في مختلف الدوائر الشيعية والسنية تؤكد أن محمدا هو الشافع الوحيد وليس لأمة فقط ، بل ولغير أمة لأفضليته السابقة على جميع الأنبياء ،

(١) المصدر السابق ل براون ص ٣٣٩ .

(٢ و ٣) ابن عربي : الفتوحات المكية ج ٢ (٩٧ / ٢٢٦ / ٢٦٧ / ٢٥٢ / ٨ / ٢٥٢) وانظر نيكلسون في التصوف الإسلامي وتاريخه ١٥٩ ومقدمة الفصوص ٣٥ للدكتور أبو العلا عفيفي . وانظر الدكتور عبد الرحمن بدوي التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية مقال ترجمة عن هانز هنريش شيدر نظرية الإنسان الكامل عند المسلمين ص ٣٥ من الترجمة العربية وانظر سفر التكوين الآية ١ / ٢٧ .

(٤) ماسينيون الإنسان الكامل أنظر ترجمة المحاضرة في كتاب الدكتور عبد الرحمن بدوي الإنسان

الكامل في الإسلام ٨٦ — ٨٨ .

(٥) المصدر السابق ل ماسينيون .

وبدليل القرآن (جئنا من كل أمة بشهيد ، وجئناك على هؤلاء شهيدا (١))
من هنا ارتبطت نظرية الشفاعة بنظرية الإنسان الكامل أو نظرية الكلمة المسيحية .
وبينما هي لدى الأفق المسيحي نظرية شخصية ، إذ الكلمة الإلهية هي المسيح الذي هو
روح الله ، وبينما كمال الشخصية الإنسانية لا يتم ولا يتحقق إلا بها لاتصالها به واتصافها
بصفاته نجد أن النظرية في الإسلام يغلب عليها فكرة الوحي أولا ، ولا أثر فيها لفكرة
الشخصية . من هنا اعتقد الصوفية أن صلتهم بالنبي الشفيع أقوى من صلة الشيعة وأهل
السنة به . فإذا كان أهل السنة يعظمونه كمثل أعلى في الدين والأخلاق ، وإذا كان
أهل الشيعة يمجّدون فيه أنفسهم ، فإن الصوفية يحبونه ، والمحبة هنا فناء الحب في
المحبوب . ومن هنا كانت الحقيقة الحمديّة هي المجلس الأعظم لتلك الصلة الخاصة
التي يطلقون عليها اسم الولاية من حيث أنه يمثل في نظرهم الإنسان الكامل الذي
تجلت فيه جميع الصفات الإلهية . فهو ولي من حيث الباطن ، رسول من حيث الظاهر .
لهذا كان مقامه في الولاية أسمى من مقامه في النبوة والرسالة ، ولهذا أيضا اعتبر الصوفية
أنفسهم خلفاء كأولياء والولاية جوهر النبوة الحقة ، ولهذا أيضا أكد ابن عربي أنه
خاتم الأولياء بدعوته في وحدة الوجود ووحدة الأديان .

نقطة أخرى في فكرة الشفاعة وصلتها بالكلمة يختلف فيها النظر المسيحي عن
الإسلامي في الدوائر الصوفية . تلك هي أن الشفيع في المسيحية هو ابن الله ، بينما الفكرة
في الإسلام تقول إن الله خالق العالم بما في ذلك محمد نفسه . بمعنى أن العلاقة بين
الله والإنسان في الأفق المسيحي علاقة أب بابن بينما هي في الأفق الإسلامي مباشرة
عن الله أو كلمته في محمد صلى الله عليه وسلم ، وليست علاقة أب بابن ، لأن مقياس كل شيء

(١) آية ٤١ من النساء ٤ وانظر تفسير العسكري ٨٨ والكافي للكليني الأصول ٢٧٦ .

في الإسلام هو الله لا الإنسان كما هو في المسيحية (١) . مجمل الرأي في هذا الأصل للامتد من الأفلوطينية إلى اليهودية عن الغنوصية الفارسية البرذية الشرقية القديمة — أن فكرة ونظرية الإنسان الكامل التي دخلت الأفق الصوفي عن طريق الشيعة وإخوان الصفاء تطورت عن فكرة شرقية قديمة تبنتها ونفخت في روحها الأفلوطينية التي مزجتها هي الأخرى عن التدين الشرقى والهللينية القديمة . فإذا ذكرنا أن الإنسان الأول وهو الإنسان الكامل في الغنوص الشرقى القديم كائن ذو طبيعة إلهية ، وهو في الوقت نفسه بوصفه نموذجاً أول للإنسانية مجموع النفس ، ولكنه يظل مع ذلك متميزاً من الألوهية العليا — إذا ذكرنا هذا أدركنا منبع النظرية القديم المتصل أساساً بوحدة الوجود أو كما تقول الفلسفة الهندية (فيما ذكرناه) : (جميع الأشياء إلهية ، لأن « بشن » جعل نفسه أرضاً ليستقر عليها الحيوان ، وجعله ماء ليغذيهم ، وجعله ناراً وريحاً لينميهم وينشئهم ، وجعله قابلاً لكل واحد منهم . . .) حتى (كان الحياة التي تدب في كل جسم) ، (ويعـكن أن يكون صغيراً كحبة الأرز ، أو كالصورة التي ترسم في إنسان العين ، ولكنه هو نفسه الذي يغمر العالم (٢)) .

الجديد الذي طوره ابن عربى هو أنه حرر فكرة الإنسان الكامل (كما حرر السهروردى قيد العقول العشرة) من القيد العيني بالنبي (صلى الله عليه وسلم) . فالإنسان الكامل هو حلقة الوصل بين الله والعالم ، وهو ليس مقيداً بعصر معين أو انتهى عند زمان معين ، بل هو خليفة متصل المدد عن الله . فيه تتجلى الألوهية خلال

(١) العطار تذكره الأولياء ج ٢ / ٢٦٠ — ٢٦١ وانظر براون تاريخ الفرس الأدبى / ٤٠٥ وماكدونالد D. B. Macdonald: Christianity and islam 1915 p 228.

وانظر الدكتور أبو العلا عفيفى نظرية الإسلاميين في الكلمة مجلة كلية الآداب ١٩٣٤ — ٣٣ — ٧٥ .

(٢) البيرونى : تحقيق ما للهند من مقولة ص ٣٢ .

العصور . عند غلاة الشيعة في الإمام المعصوم والأئمة النطقاء المستودعين والمستقرين ، وعند الأولياء الأقطاب الذين يحملون كل ملامح وصفات أئمة الشيعة المستورين . وهؤلاء الأقطاب هم الأولياء الكاملون أو الأناسي الكاملون . كل واحد منهم إنسان كامل ، وخليفة لله في الكون (١) . أمر آخر توسع في فلسفته ابن عربي هو ربط التعيين الثلاثي الصادر في العلم والعالم والمعلوم كحقيقة واحدة بالحب = العلم ، والعالم = الحب ، والمحبوب = المعلوم . من هنا كان التثليث المرتبط بالعلم مرادفًا للتثليث المرتبط بالحب ، وهذا ربط لنظرية الحب بالمعرفة على منهج ابن عربي الذي يختلف في ربطه المعرفة بالحب ، عن الغزالي في المنهج السني فيما فصلناه معه . فإذا سألنا ابن عربي عن التثليث قال :

تثلاث محبوبى وقد كان واحدا كما صيروا الأقسام بالذات أقما (٢)

ويختلف الحلاج عن ابن عربي تبعاً لاتجاه كل منهما ، فبينما يرى الحلاج كما ذكرنا أن ابليس أطاع الله فيما نسميه نحن عصيانا ، لأنه امتثل للأمر الأزلى ، نجد ابن عربي يفسر الموقف على ضوء فكرة الانسان الكامل . فإن الاسماء التي علمها الله آدم في قوله (وعلم آدم الأسماء كلها) (٣) — هي معانى الأسماء الإلهية كلها . ولما كان محمد الحقيقة المحمدية ، الأمر الأزلى الذي خرجت عنه الكلمات الأخرى — لما كان محمد السر الإلهي قد أعطى حقائق تلك الأسماء ، فإن السجود كان لهذه الحقائق ممثلة في آدم الذي هو إحدى هذه الكلمات التي حقيقتها الكبرى محمد ، أو السر الإلهي الأول . بمعنى أوضح أن آدم هو الإنسان الظاهر للمتعين بالوجود الخارجى في صور أفراده ، أما

(١) ابن عربي : رسائل صغيرة لابن عربي نشرها نيجر ١٩١٩ ص ٩٠ / ١٢٠ — وانظر دى بور تاريخ الفلسفة في الإسلام ترجمة الدكتور عبد الهادي أبو ريده ٧٦ .

وانظر للمقارنة ابن عربي الفصوص شرح القاشاني ٨ / ٢٧ القاهرة ١٣٢١ هـ .

(٢) ابن عربي : الفتوحات ج ٣ / ١٧١ ، وانظر ترجمان الأشواق ص ٤٢ . طبع بيروت ١٣١٢ هـ .

(٣) آية ٣ من البقرة .

محمد فهو الإنسان الباطن المتعين في العالم المعقول . الحقيقة المحمدية إذن أو الإنسان الكامل عند ابن عربي ليس دليلا على ربه ، بل هو هو : دليل على نفسه ، لأنه والحق حقيقة واحدة . لا فرق بينهما إلا ^(١) بالاعتبار . أو كما يقول ابن عربي ^(٢) في دقة نأجحة عن وعي وصحو ، لا عن شطحات ، وجذبات كما يزعم المتسامحون أو المدافعون خطأ عن ابن عربي . المتسق في مذهبه . (فلماذا تقرر عندنا أن الإنسان نسختان نسخة ظاهرة ، ونسخة باطنة .. فالنسخة الظاهرة مضاهية للعالم بأسره فيما قدرناه من الأقسام ، والنسخة الباطنة مضاهية للحضرة الالهية . فالإنسان هو السكلى على الإطلاق والحقيقة . إذ هو القابل لجميع الوجودات قديمها وحديثها) . ابن عربي في هذا وفي غيره من نصوصه في كتبه المختلفة الضخمة أمثال الفتوحات والفصوص والتدويرات الالهية وعنقاء مغرب — يجعل الإنسان الكامل جامعا لكل الموجودات شاملا للحضرة الالهية والكيانية مظهرى الإنسان . وهذه هي الخاصية الأولى التي تؤكد أن الإنسان الأول الكامل صورة دقيقة كاملة من الله . هذه الخاصية تؤكد اقتراب نظريته من النظرة المسيحية في المسيح بوصفه الله في صورة الناسوت : أما الخاصية الثانية فهي أن الإنسان قادر على بلوغ هذه الدرجات العاليه التي للإنسان الأول أو الكامل ، وهذه المرتبة تتحقق في النبي . ونقطة البدء ، وإن اختلفت عن المسيحية فإنهما تتلاقيان عند نتيجة واحدة برفع النبي إلى مرتبة النور الأزلى أو الكلمة أو العقل الأول ، وهذا المعنى عند ابن عربي نجد مطورا مفصلا لدى تلميذ مدرسته الممتاز عبد الكريم الجيلي ^(٣) ٨٠٥ هـ حيث يقول عن مرتبة النبوة عند الصوفى الولي أن لها برارخ ثلاثة ، بعدها مقام الختام . وفي البرزخ الثالث لا يزال الإنسان تحرق له العادات بها في ملسكوت القدرة .

(٣) ماسينيون : المصطلح الفنى للصوفية المسمين ٢٤٣ . وانظر الطواسين للمقارنة ص ١٧٧ . وانظر

الدكتور أبو العلا عفيفي : نظريات الإسلاميين مجلة كلية الآداب ١٩٣٤ ص ٣٣ — ٧٥ .

(٤) ابن عربي رسائل صغيرة ص ٢١ — ٢٢ وانظر أيضا ٩٤ — ٩٩ من نفس الكتاب .

(١) عبد الكريم الإنسان الكامل ج ٢ / ٥٠ / ٦٤ القاهرة ١٣٠٤ هـ .

حتى يصير له خرق العوائد عادة في فلك الحكمة . فحيثئذ يؤذن له بإبراز القدرة في
ظاهر الأكوان (١) . معنى هذا أن الإنسان الكامل إذا بلغ هذه المرتبة الكاملة
استطاع أن يخلق ما يريد ، وأن يحدث من الأحداث ما يشاء بعيدا عن سلطان
الطبيعة ، لأنه سيكون مبدعا خلاقا في امتداده الكامل الحقيقي عن
الكمال الأول .

فاذا انتقلنا في مدرسة ابن عربي في نظرية الإنسان الكامل قبيل الجيلي مطورها
الممتاز . نجد صدر الدين القونوي ت ٦٦٧ هـ ، والعفيف التلمساني ٦٩٠ هـ
بعد أن عرفنا صورها لدى أقطاب الوجود ابن الفارض ، وجلال الدين الرومي ، وابن
سبعين والششتري .

أما القونوي فهو بشرح لنا هذه الصورة في كتاب مراتب الوجود (٢) الذي قسم
فيه الوجود إلى أربعين مرتبة آخرها أكملها ، وهي مرتبة الإنسان الكامل ، وفيها يقول
(المرتبة الأربعون من مراتب الوجود هي للإنسان الكامل ، وبه تمت المراتب ، وكمل
العالم ، وظهر الحق للعالم سبحانه بظهور الأكمل على حسب أسمائه وصفاته . فالإنسان
أنزل للموجودات مرتبة في الظهور ، وأعلاهم مرتبة في الكمالات ليس لغيره ذلك .
وقد بينا أنه الجامع للحقائق الحقية ، والحقائق الخلقية جملة وتفصيلا ، حكمة ووجودا
بالذات والصفات ، لزوما وعرضا ، حقيقة ومجازا . وكل ما رأيت أو سمعته في الخارج فهو
عبارة عن رقيقة من رقائق الإنسان ، واسم الحقيقة من حقائق الإنسان فالإنسان هو
الحق ، وهو الذات ، وهو الصفات ، وهو العرش ، وهو الكرسي ، وهو الأوح ، وهو القلم

(١) الجيلي : الإنسان الكامل ج ٢ / ٥٠ / وما بعدها ٦٤ وما بعدها .

(٢) صدر الدين القونوي : مراتب الوجود مخطوط بالظاهرية في دمشق رقم ٥٨٩٥ نشر هذا

المخطوط الدكتور عبد الرحمن بدوي ص ١١٥ في الإنسان الكامل انظر في المخطوط (ورقة ١٤ ب) .

وهو الملك ، وهو الجن ، وهو السماوات وكواكبها ، وهو الأرضون وما فيها ، وهو العالم
الديناوى ، وهو العالم الأخرى ، وهو الوجود وما حواه ، وهو الحق ، وهو الخلق ، وهو
القديم ، وهو الحادث ... فله در من عرف نفسه معرفتى إياها) . أما العفيف التلمسانى
فهب أقرب الشبه إلى القونوى كمؤرخ وشارح المذهب ، فقد شرح مثله الفصوص كما شرح
مواقف النفري وأسماء الله الحسنى . وقد ذكرت عنه بعض المراجع أنه قال (إن القرآن كله
شرك) وإنه ممن ينتمون إلى فرقة النصيرية الرافضة وقد توفى عام ٦٩٠ هـ (١) ... ولا نجد
فى الواقع ممن امتد امتدادا متطورا فى مدرسة الإنسان الكامل لابن عربى سوى عبد
الكريم الجبلى الذى أفرد لها كتابا ضخما يعتبر السجل الكامل لتطور نظرية ابن عربى .
وإذا كانت نظرية الحقيقة المحمدية أو القطبية فى الإنسان الكامل كفكرة معنوية
وحسية تبدو واضحة فى جانبها لدى ابن عربى فقد أخذ ابن الفارض ناحيتها المعنوية ،
وأخذ بهما معا جلال الدين الرومى وابن سبعين والششتري كما فصلنا معهم . وجاء الجبلى
ففسف الجانبين معا على وضوح تام دون أى التفات للقرآن الذى يصف النبى صلى الله
عليه وسلم بأنه (عيس وتولى) وما كان يدرى ما الكتاب ولا الإيمان لولا أن
هديناه ، وبأنه بشر مخلوق تجرى عليه أحكام الموت . ولكن ما الجديد الذى أضافه
الجبلى على وجه الإجمال كامتداد متطور فى مدرسة ابن عربى ؟

١ — قوله (٢) بأن للإنسان الكامل ثلاث برازخ يمكن أن يصل بعدها إلى مقام
الختام . الأول هو البداية ، وفيه يتحقق بالأسماء والصفات . الثانى يسمى التوسط ، وهو
فلك الرقائق الانسانية بالحقائق الرحمانية . فإذا استوفى هذا المشهد علم سائر المسكيات
والمغيبات . الثالث . معرفة التنوعات الحكيمية فى اختراع الأمور القدرية ، ولا يزال

(١) الطبرى ٩ / ١٧٩ وانظر فوات الوفيات ١ / ١٧٧ / ودول الإسلام الذهبى ١ / ٧٣)
وصوفية الاسلام ١٥٣ / ١٥٤ .
(٢) عبد الكريم الجبلى : الإنسان الكامل ج ٢ / ٦٤ وما بعدها القاهرة ١٣٠ هـ .

الإنسان تخرق له العادات في ملكوت القدرة حتى يصير له خرق العوائد عادة في فلك الحكمة فينتد يؤذن له بإبراز القدرة في ظاهر الأكوان ، فإذا تمكن من هذا البرزخ حل في مقام الختام والناس في هذا المقام مختلفون فكامل أكمل ، وفاضل وأفضل .

٢ — تو كيده^(١) أن عيسى عليه السلام فرع من الحقيقة المحمدية التي هي أم الكتاب . أما الكتاب فهو عيسى ، فهو إذن فرع . وهو يرى أن الإنجيل نزل على عيسى بالسريانية ، وقرى على سبع عشرة لغة . وإذا كان أول القرآن بسم الله الرحمن الرحيم فأول الإنجيل باسم الأب والأم والابن . ويرى الجيلي أن هذا الكلام لم تفهم حقيقته من أم الكتاب الكتاب في القرآن ، بل أخذ على ظاهر من المسيحيين وغيرهم ، حين ظنوا أن الأب والأم والابن عبارة عن الروح ومريم وعيسى ، فقالوا الله ثالث ثلاثة ، ولم يعلموا أن المراد بالأب اسم الله ، والأم كنهه الذات ماهية الحقائق ، وبالابن الكتاب الوجود المطلق الذي هو فرع ونتيجة عن ماهية الكنه ، كما قال الله (وعنده أم الكتاب)^(٢) ، وإليه أشار عيسى بقوله (ما قلت لهم إلا ما أمرتني به)^(٣) .

(٣) فلسفته^(٥) لمنطقة العماء (مصطلح الجيلي) وهو منطقة حقيقة الحقائق التي لا تتصف بالحقية ولا بالخلقية ، فهي (ذات محض لأنها لا تضاف إلى مرتبة لا حقيقة ، ولا خلقية يعني لا حق ولا خلق فصار العماء مقابلا للأحادية . وكما أن الأحادية تضمحل فيها الأشياء والأوصاف ، ولا يكون لشيء فيها ظهور ، فكذلك العماء ليس لشيء من ذلك فيه مجال ولا ظهور . والفرق بين العماء والأحادية . . . أن الأحادية

(١) عبد الكريم الجيلي : الانسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل ج ١ / ١٠٥ القاهرة

١٣٠٠ هـ .

(٢) آية ٣٩ الرعد ١٣ .

(٣) آية ١١٧ / (٥) المصدر السابق للانسان الكامل ص ١٠٥ ج ١ .

(٤) عبد الكريم الجيلي ج ١ ص ٤٨ — ٥٠ طبعة حديثه ١٩٥٦ .

(٥) عبد الكريم الجيلي ج ١ ص ٩٨ — آية ١٤ سورة طه ٢٠ .

حكم الذات في الذات بمقتضى التعللى وهو الظهور الذاتى الأحدى . أما العماء فهو حكم الذات بمقتضى الإطلاق ، فلا يفهم منه تعال ولا تدان ، وهو البطون الذاتى العماى ، ومنطقه العماء مقابلة للأحدية (. . .) تلك صرافة الذات بحكم التجلى ، وهذه صرافة الذات بحكم الاستتار . فتعالى الله أن يستتر عن نفسه عن تجل ، أو يتجلى لنفسه عن استتار .)

(٤) توكيده^(١) في وحدة الأديان أن معنى قول الله سبحانه (إني أنا الله لا إله إلا أنا) يبنى (الإلهية المعبودة ليست إلا أنا . فأنا الظاهر في تلك الأوثان والأفلاك والطبائع ، وفي كل ما يعبداه أهل كل ملة ونحلة ، فما تلك الآلهة كلها إلا أنا . لهذا أثبت لهم لفظ لآلهة ، وكانت تسميته لهم بهذه اللفظة من جهة ما هم عليه في الحقيقة تسمية حقيقية لا مجازية . لا كما يزعم أهل الظاهر أن الحق إنما أراد بذلك من حيث أنهم سموهم آلهة . ولا من حيث أنهم في أنفسهم لهم هذه التسمية ، وهذا غلط منهم وافتراء على الحق) . لأن هذه الأشياء في نظر الجبلى (بل كل ما فى الوجود له من جهة ذات الله تعالى في الحقيقة هذه التسمية ، وهى تسمية حقيقية ، لأن الحق سبحانه وتعالى عين الأشياء . وتسميتها بالإلهية تسمية حقيقية . لا كما يزعم المائل من أهل الحجاب أنها تسمية مجازية) .

فإذا سألتنا الجبلى عن معنى العبادة أجاب بأنها (التحقق بحقائق الأسماء والصفات الإلهية ، لأننا إذا عبدناه بتلك العبادة علمنا أنه دين الأشياء الظاهرة والباطنة^(٢)) ، وليس هذا فقط بل الجبلى في توضيحه يؤكد^(٣) أن تعدد الأديان والعقائد يرجع إلى تعدد الصفات الإلهية والأسماء التى تجلى فيها الحق . فالله تجلى باسم الهادى كما تجلى باسم

(١) عبد الكريم الجبلى ج ١ من ٩٨ - ٩٩ آية ١٤ سورة طه ٢٠

(٢) عبد الكريم الجبلى ج ١ / ١٠٠ .

(٣) عبد الكريم الجبلى ج ١ . (٣ - ٥)

المضل . (ولو أن اسماء الأسماء الإلهية ظل معطلا ، فلم يتحقق ومعناه في صور الوجود لما كان تجلى الحق كاملا) . لهذا أرسل الله الرسل ليعبدوه الذين يطيعونه في صور الاسم الهادى ، ويعبدوه الذين يعصونه في صور الاسم المضل . فهو عين كل معبود يعبد ، لأنه الهوية السائرة في جميع مراتب الوجود . لا فرق في ذلك بين ما يعبدوه الوثنيون أو غيرهم . وقد تطور الموقف لدى الجبلى حتى أول كل (١) العبادات : فالصلاة هى واحدة الحق ، والزكاة التزكى بإبشار الحق على الخلق ، والصوم هى الامتناع عن استعمال المقتضيات البشرية للاتصاف بصفات الصمدية ، والحج هو استمرار القصد فى طاب الله ، والإيمان عامة هو مدارج الكشف عن عالم الغيب) .

(٥) توضيحه (٢) أن العقل الأول المنسوب إلى الحقيقة المحمدية خلق منه جبريل ، فجبريل ولد لمحمد أصل العالم والوجود . ودليل الجبلى أن جبريل توقف ليلة الإسراء ، وتقدم محمد وجده ، ودليله تسمية العقل بالروح الأمين لأنه خزانة علم الله وأمينه ، ودليله خلق عزرائيل من وهم نور الحقيقة المحمدية - هذا الوهم البسه لباس القهر (فأقوى) مقهور بوهمه شيء يوجد فى الإنسان القوة الوهمية التى تغلب العقل والنكر) . وخلق الهمة لميكائيل من نور محمد ، والفكر لباقي الملائكة ، وخلق من الصورة المحمدية النور الذى خلق الله منه الجنة والجحيم . والجبلى يؤكد أن قوم عيسى حين عبدوه كانوا صادقين بدليل قوله (إن تعذبهم فإنهم عبادك (٣)) . ودليل الجبلى عجيب حقا ، فهو يقول لو لم يكن هذا صحيحا لقال إن تعذبهم فإنك شديد العقاب ، بل قال وإن تغفر لهم فإنك أنت العزيز الحكيم ، لأنهم لم يخرجوا عن الحق ، ولأنهم فى حق مع أنفسهم) . وليس هذا فقط ، بل إنه يفسر فى نفس الآية معنى الواحد فى الكثرة والكثرة فى الواحد فى

(١) عبد الكريم الجبلى ج ١ / ١١١ .

(٢) عبد الكريم الجبلى ج ٢ / ١٠٤ / ٣٠ / ٤٧ / ١٢٧ / ١٣٣ .

(٣) آية ١١٨ سورة المائدة .

خطاب عيسى لله . فالله حقيقة عيسى ، وعيسى عين حقيقته ، ولا مغايرة . يقول الجليلي
 «معنى قوله (أأنت قلت للناس اتخذوني وأمي إلهين من دون الله؟ قال سبحانه ما يكون
 لي أن أقول ما ليس لي بحق» (١)) كيف أنسب المغايرة بيني وبينك . ما يكون
 لي أن أقول ما ليس لي بحق ، فأقول لهم اعبدوني من دون الله ، وأنت عين حقيقي
 وذاتي ، وأنا عين حقيقتك وذاتك . فترى عيسى نفسه عما اعتقد قومهم ، لأنهم اعتقدوا
 مطلق التشبيه فقط . . (ما قلت لهم إلا ما أمرتني به (٢)) مما وجدتك في نفسي فبلغت
 الأمر ونصحتهم ليجدوا إليك في أنفسهم سبيلا ، ولم أخصص نفسي بالحقيقة الالهية)
 إن الجليلي في الواقع متسق مع مدرسته حين أطلق الحقيقة الالهية ، فكما أن الله رب
 عيسى كمثل كامل ، فالله ربهم بمعنى حقيقتهم ، (وهم على الحقيقة محقون . فالحق تعالى
 حقيقة عيسى ، وحقيقة أمه وحقيقته روح القدس ، بل حقيقة كل شيء) (وقد اهتدى
 مورثة علم محمد إلى أن المراد بآدم كل فرد من أفراد النوع الإنساني ، وشهدوا الحق
 في جميع أجزاء الوجود) . ويصل بنا الجليلي من هذا إلى علم خاتم الولاية أمثال
 ابن عربي فيقول أنه جوهر رسالة محمد الكامل ، وهذا العلم لم يوضعه محمد وإنما أحاط
 سورمز إليه بقشور ، ولم يفعل كما فعل عيسى حين كشف عن سر الربوبية والقدرة
 في لوحى الربوبية والقدرة وهذان اللوحان لم يبرزهما موسى فأبرزهما عيسى ، ومن هنا
 حصل قومه ، وقد جاء محمد (صلى الله عليه وسلم) فاحاط السر بالرموز . لكن خاتم
 الولاية أي خاتم الأولياء عنده السر لأن عنده الفهم الالهى (٣) .

(٤) تفسيره (٤) مذهب وحدة الوجود تفسيراً أوضح من تفسير ابن عربي .

(١) الآيات ١١٦ — ١١٨ — من سورة المائدة (٥) .

(٢) الجليلي : الإنسان الكامل ج ١ / ١١٣ — ١٧٧ ، ج ٢ / ٤٧ / ٥٢ ، ٥٨ / ٦٢

وانظر الدكتور محمد إقبال تطور الميتافيزيقا في فارس / ١٥٠ .

(٣) الإنسان الكامل ج ١ / ٢١ — ٢٥ ، ص ٥٠ — ٥٢ المصدر السابق للدكتور

محمد إقبال .

فهو حين يقول في بداية الأمر أن الخلق الظاهر هو الحق الباطن ، لأن الحقيقة الوجودية واحدة ، والكثرة الظاهرة مظاهر وتعينات فيها - أقول حين يفسر هذا المبدأ يفصل في توسعه ، ليؤكد في تحليل : أن الذات الإلهية بما هي ذات لا يمكن لنا معرفتها . لذا يجب أن نعلمها عن طريق أسمائها وصفاتها . ويمضى فيعرفنا أو يعلمنا بأنها جوهر له عرضان . الأول الأزل ، والثاني الأبد ، وله وصفان الأول الحق والثاني الخلق (والجبلى يفرق بين الوصف والذات ، ويضع الوصف قبل الذات ، فيقول (ولهذا الجوهر نعتان : الأول القدم والثاني الحدوث ، وله اسمان الأول الرب والثاني العبد ، وله وجهان الأول الظاهر وهو الدنيا ، والثاني الباطن وهو الأخرى) . فالوجود المحض إذن من حيث هو كذلك ليس له اسم ولا وصف . فإذا خرج عن إطلاقه قليلا قليلا وظهر في عالم الظواهر ظهرت الأسماء والصفات منتقشة فيه ، ومجموع هذه الصفات هو العالم الظاهر ، وهو ظاهر كما يقول الجبلى (لأن به يظهر الحق في صورة خارجية) ، (ولا بد من أن نسلم بالتمييز بين الذات والصفات التي هي العالم إذا أردنا أن نثبت وجود العالم . لكن الحقيقة (هي أن الذات عين الصفات ، وليست شيئا غيرها .. كالماء الذي هو عين الشاي ، وليس شيئا غيره . فالمسمى بالعالم ، وهو عالم الصفات ليس أمراً متوهماً ، بل هو موجود على الحقيقة . لأنه هو الجبلى الذي ظهر فيه الحق . أو هو النفس الثانية للحق . فالعالم مظهر لصورة الحق في نفسه . هنا يمتد الجبلى في مذهب ابن عربي الذي يقول في نفس المقام (فما وصفناه بوصف إلا كنا نحن ذلك الوصف . فوجودنا وجوده ، ونحن مفتقرون إليه من حيث وجودنا ، وهو مفتقر إلينا من ظهوره لنفسه) . ويبدو لنا واضحاً الفارق بين اتجاه الحلاج الأسامي في فهم الوجود عن فهم ابن عربي ومدرسته .

فإذا مضينا (١) مع الجبلى في انتقاله من وحدة الوجود إلى تقرير نظرية الإنسان

(١) المصدر السابق ج ١ ص ٥٠ - ٢٥ ، ٩٨ / ١٠٠ وانظر نيكلسون في التصوف الإسلامي وتاريخه ص ٨٦ وانظر الدكتور إقبال تطور الميتافيزيقا P. 50 ملاحظة : تكاد نظرية الجبلى في السماء تشبه نظرية

الكامل على أساسها — نجد أنه يفسر لنا أن الحق في طريقه إلى معرفته نفسه يقطع في
 سموازاة : المراحل الثلاث وهي مرحلة الوحدة ، ومرحلة الهوية ، ومرحلة الأنية . هذه
 المراحل يشعر بها الصوفي لدى إشراق الأسماء الإلهية ، وإشراق الصفات ، ثم إشراق
 الذات ، وعندما تخرج الذات الإلهية في منطقة العناء حسب مصطلح الجبلى عن تجردها
 وبساطتها تبدو ذاتا مدركة عاقلة في تلك المراحل ، وبها يصبح الوجود المطلق عاقلا
 ومعقولا ، ويتجلى في صورة الألوهية بصفات مختلفة تنطبق على كل مراتب الوجود .
 وهو إذ يتجلى في كل مخلوق ببعض صفاته على قدر استعداد ذلك المخلوق يتجلى في
 الإنسان بجميع تلك الصفات لأن الإنسان هو العالم الأصغر ، وفيه وحده يتجلى الحق
 لذاته بجميع صفاته . معنى هذا أن الحق بعدما تحقق وجوده الكامل في النشأة
 الإنسانية رجع إلى نفسه بواسطة هذه النشأة ، أو على حـد التعبير الصوفي
 أصبح الحق والخلق عيناً واحدة في صورة الإنسان الكامل الذى هو
 النبى أو الولى . وبهذا تصبح الوظيفة الدينية للإنسان الكامل من حيث هو واسطة
 بين الحق والخلق في مقابل وظيفته الميتافيزيقية ، ومن حيث هو مبدأ تجمع بين طرفى
 الحقيقة الحق والخلق . فالحركة الصعودية للحق من عالم الظاهرة إلى عالم الذات
 تتم في حالة الشعور بالاتحاد الذى يشعر به الصوفي ، وهذا إحلال للتصوف
 محل الميتافيزيقا .

(٧) فلسفته وتطبيقاته الجزاء في الدار الأخرى التى هى وجه الله الباطن كما يقول
 الجبلى . والجبلى هنا يعدل اتجاه ابن عربى تعديلا يعود به إلى الأصل الجهمى القائل

== هيجل في مراحلها الثلاث التى تكون الأولى فيها عاطفة بوع من الغموض والسكران أى يكون المطلق داخل
 ذاته ثم حين يتأمل ذاته ويعكس الوحي على نفسه يصدر عنه الطبيعة ، وهى بمثابة التقيض للعالة الأولى حالة
 الكون التى لا يثبت أن تظهر وتخرج إلى الأعيان . ثم يأتي بعد ذلك المركب الذى يجمع بين الوعي
 والطبيعة أو الخارج ويؤلف بين الفكر والطبيعة فيغدو الفكر وهو أكثر امتلاءً وأشد نراء .
 (أنظر يوسف كرم تاريخ الفلسفة الحديثة هيجل « ت ١٨٣٠ م » / ص ٢٦٤ — ٢٦٨ .

بفناء النار لكونها غير أصيلة في الوجود ، أو لكونها حادثة كما يقول الجهمية (١) . فإذا كان ابن عربي قد فلسف الطاعة والمعصية ، وأكّد لديهما أنه لا مدلول لهما لا من الناحية الدينية ، وبالتالي لا مدلول لهما من الناحية الإيجابية ، وأنه لا عذاب ولا نعيم بالمعنى المفهوم من الشريعة . وكانت النتيجة عنده أن آمال الخلق جميعاً إلى النعيم سواء منهم من دخل الجنة أو دخل النار ، لأن نعيم الجمع سواء رغم اختلاف شكله ، ولأن العذاب نفسه سمي كذلك لعذوبته - أقول إذا كان ابن عربي (٢) قد فلسف النعيم والعذاب بمعنى حقيقته واحدة ، فإن الجبلى قد عاد بالنظرية إلى الاتجاه الجهمي . حيث يقول الجبلى (٣) (وما كانت النار غير أصيلة في الوجود زالت آخر الأمر . من هذا أن الصفة التي خلقت منها مسبوقه والمسبوق فرع للسابق ، وذلك قوله سبقت رحمتي غضبي فالسابق هو الأصل والمسبوق فرع منه ، وقد قال : (ورحمتي وسعت كل شيء) (٤) ولم يقل غضبي وسع كل شيء ، لأنه أوجد الأشياء رحمة منه ؛ والرحمة صفة ذاتية لله . والغضب ليس صفة ذاتية فهو الرحمان الرحيم وليس الغضبان . . . ولهذا فالنار لا بد أن تزول حين يقول الله لها كما قال لنار إبراهيم (كوني برداً وسلاماً) (٥) . إن الجبلى (٦) يقدم لنا هذه القضية على أساس من نظرية الإنسان الكامل . (فالله خلق الصور الحمّدية من نور اسمه البديع القادر ، ونظر إلى هذه الصور باسمه «الذات القاهر» ، ثم تجلى عليها باسم اللطيف العافر .

(١) أحمد بن حنبل : الرد على الزنادقة م ٥ — ٦ / ١٩٢٧ ص ٣٢٢ وانظر الانصار للخطاط ١٢ وانظر الأشعري : مقالات الإسلاميين ص ١٦٤ .
(٢) ابن عربي : الفص الأيوبي من فصوص الحكم ١٧٠ — ١٧٤ وانظر أيضاً ص ١٨٧ — ١٩٠ الفص اللقمانى .

(٣) عبد الكريم الجبلى : ٢٩ من الانسان الكامل ص ٣٨ / ٣٩ .

(٤) آية ١٥٦ الأعراف ٧ .

(٥) آية ٦٩ الأنبياء ٢١ .

(٦) الجبلى الإنسان الكامل ج ٢ / ٣٨ — ٣٩ .

عند ذاك تصدعت لهذا التجلي صليدين ، كأنها قسمت قسمين . نخلق الله الجنة من نصفها المقابل لليمين ، ثم خلق النار من نصفها المقابل للشمال ، وكان القسم الذي خلق منه الجنان هو المنظور إليه باسم المنان ، فهو لسرّ تجلي اللطيف محل كل كريم عند الله شريف . أما القسم الذي خلق منه النار فهو المنظور إليه باسم القاهر ، وهو لسرّ تجلي الغافر ، يشير إلى قبول أهلها إلى الخير في الآخر . . .) . لاشك أن الجبلي يحاول هنا العودة إلى اتساقه مع أصول المذهب المتطور . والجبلي هنا يؤكد لنا أن العقيدة المسيحية تحتوي ناحيتين لا غنى عنهما في تكوين الفكرة الصحيحة عن الألوهية وهما أن الحق من وجه منزّه عن جميع صفات الحوادث ، ومن وجه آخر ظاهر بصور جميع الحوادث .

وأقول أن الجبلي حين يؤكد لنا هذا - يعود فيؤكد ثانية أن هذا المنهج المسيحي خاطئ أو ناقص ، ذلك لأنه قصر التجلي الإلهي في نظره على الصورة المسيحية وحدها . هنا يعود الجبلي ليصل دليله بالقرآن ، فيذكر الآية الكريمة عن آدم : (ونفخت فيه من روحي (١) ...) ليقول : لما كان آدم أباً للبشر ، فإن قصر التجلي على الصورة المسيحية فيه خطأ بالغ إزاء نظريته الإسلامية الممنهجة . ومن هنا كان له أن يؤكد أن عبادة الذين يشهدون الحق في الصورة الإنسانية هي أكمل أنواع العبادة على الإطلاق . لكن هذه الفكرة في الواقع لها مكانها في الفلسفة المسيحية اللاهوتية . لأن غاية العقيدة المسيحية بطبيعة تكوينها تصل إلى أن أفراد النوع الإنساني صور بعضهم لبعض كالأرايا المتقابلة التي يوجد في كل واحدة منها ما يوجد في الأخرى ، وبهذا يشهدون الحق في أنفسهم ويقرون بوحدته الذاتية المطلقة (٢) .

(١) آية ٢٩ من الحجر ١٥ .

(٢) الجبلي الإنسان الكامل ج ٢ / ٣٨ — ٣٩ / ٤٧ / ٥٢ وأنظر الدكتور محمد أقبال تطور

الميتافيزيقا في فارس p 145 وما بعدها .

خلاصة الأمر مع الجبلى أنه فلسفة صوفية مركزة ، ممتنجة لمدرسة الحلاج المتطورة في مدرسة ابن عربى . وكما كان جلال الدين الرومى من أوضح تلاميذ ابن عربى في عوالمه الشعرية الرمزية العالية ، فإن عبد الكريم أوضح هذه المدرسة توثيقاً وتقعيداً للمذهب وحدة الوجود بكل متولداته . فإذا أضفنا أنه كان شاعراً أيضاً استطاع أن يصوغ المذهب في شعره الرمزى الذى هو أقرب إلى منهج أستاذه ابن عربى ، فإننا نلاحظ أنه في شعره لم يستطع أن يسمو إلى ماسما إليه جلال الدين الرومى . هذا من جهة ، ومن جهة أخرى فلاحظ أنه لم يقصد من شعره إلا مجرد التقريرية المذهبية ، ولهذا ساقه خلال فقرات كتابه الإنسان الكامل لمعرفة الأوائل والأواخر . ويظهر أن للجبلى كتاباً آخر يرى هو أنه أصل الإنسان الكامل ، بدليل قوله في مقدمة كتابه : (وقد حوى كتابنا للموصوف بقطب العجائب وفلك الغرائب بقية الطلسمات وهى ثلاثون فأوجدناها في كتابنا الإنسان الكامل ^(١) مصرحة) . فإذا سقنا بعض النماذج من شعره الذى يقرر فيه المذهب عبر تحليلاته نجد من أدقها وأوضحها :

أنا الموجد —ود والمعدوم والمنفى والبقاى
أنا المحلول والمعقود والمشروب والساقى
أنا الكنز .. أنا الفقر .. أنا خلقى وخلقى
فلا تشرب بكاساتى ، ففيها سم دريائى
ولا تثبت وجوداً لى ، ولا تنفيه .. يا باقى
ولا تجمعلك غيراً لى ، ولا عيناً لآماقى ... (٢)

« قسما بقائىم بانه أحديـه ماست على كشيان جمع صفاته

(١) الجبلى : الإنسان الكامل ص ١٧ / ج ١ المقدمة .

(٢) الجبلى : الإنسان الكامل ص ١ / ج ١١

« مافى الديار سوى ملابس مغفر وأنا الحمى والحقى مع قلوته »

الأحدية : من حيث تجلى الأحدية . ماثم وصف ولا اسم .
الواحدية : من حيث تجلى الواحدية . ماثم خلق .
والربوبية : من حيث تجلى الربوبية خلق وحق .
والألوهية : من حيث تجلى الألوهية ليس إلا الحق وصورته الخلق ، وليس
إلا الخلق ومعناه الحق (١) . . .

« عنقاء مغربه : أنت المراد به . . تنزيه مشدبه . . مما يلائمه
إن قلت تعرفه : فليست تنصفه . . أو قلت تنكره ، فأنت عالمه
سررى هويته . روحى أنيته ، قلبى منصته والجسم خادمه
نزهته فعرى . شبهته فسرى . جسمته فطرا مالا أقاومه (٢)
إن العماء هو المحل الأول فلك شمس الحسن فيه أوّل
هو نفس نفس الله كان له بها كون ولم يخرج فلا يتبدل
مثل له المثل العلى — كونه كـ كمون نار قد حواه الجنادل
مهما بدت نار من الأحجار فهى بحكمها وكمونها لا ترحل
والنار فى الأحجار كامنة وإن ظهرت فهذا الحكم لا يتحلل
من غير ما أحدية مجهولة أو واحدية كثرة لا تجهل
لطف فغابت فى لطيفة ذاتها فكـ كمونها فيه العماء الأوّل (٣)

ويصل بنا الجيلى إلى تمام الوضوح المذهبي فى قوله من خطاب الحقيقة بغير جارية .

(١) الجيلى : الانسان الكامل ج ١ / ١٩ .

(٢) ج ١ / ٢٣ .

(٣) الجيلى : الانسان الكامل ص ١٧ ج ١ / ٥٠ — ٥٥ .

(فلولا وجوديتك لم تظهر لي ربوبية^(١)). أنت أوجدتني كما أنا أوجدتك . فلولا وجودك ما كان وجودي موجوداً . . .) وبكاد يصل بنا الجيل إلى القول الصريح بأن الله هو الحياة ، وانطفاء الحياة انطفاء الله . . . وهو ما توقعه الغزالي فيما حاجه لدى ما فصلناه معه^(٢) حتى قبل ظهور عصر الجيل .

وحدث حدث هام في أفق الفكر الإسلامي . فقبل قرن من الجيل كان قد ظهر الإمام ابن تيمية ت ٧٢٨ هـ ، حوالي ١٣٢٩ م) ، وقدم نفسه وعلمه وحياته ليصد ذلك التيار المنحرف المتولد عن الشيعة الغلاة والصوفية الغلاة في مدارس الإمام المصوم ووحدة الوجود . وكان الاتجاه المسيحي قبل ظهور ابن عربي يعضى إلى غايته أيضاً في مذهب وحدة الوجود لدى الأستاذ أموري أستاذ اللاهوت بباريس ت ١٢٠٧ م . وظهر في الأفق المسيحي القديس الأكويني ت ١٢٧٤ م ليهدم نظرية وحدة الوجود . كما ظهر بعده بحوالي قرن الإمام ابن تيمية ليؤدى رسالته نحو هذه الاتجاهات المنحرفة عامة وخاصة . وعلى رغم هذا الاتجاه السليم من الأكويني وابن تيمية بعد جهد القديس أوغسطين ت (٤٣٠ م) والإمام الغزالي (ت ٥٠٥ هـ) إزاء أمثال هذه التيارات قبل عصرهما — رغم هذا فقد امتد الاتجاه في مدرسة ابن عربي حتى راد الاتجاه المسيحي أيضاً ، وكان ظهور الجيل ثم ظهور اسبنوزات ١٦٧٧ م . وكان لا بد أن يظهر على أقوى صورة من يحدد موقف الإسلام بعد الغزالي وابن تيمية وهو ما نراه في بابنا الأخير الآن . . .

(١) الجيل : الانسان الكامل ص ١٧ ج ١ / ٦٤ — ٦٥ .

(٢) الغزالي : المنقذ ٤٤ — ٤٥ وأنظر الدكتور محمود قاسم مؤتمر دمشق ١٨٠ .

الباب الخامس

مواقف وأنظار الصوفية

في ميزان أنفسهم وموازن غيرهم من العلماء
والمفكرين أنصارا وخصوما

عندما صار علم الشريعة علمين منفصلين . أحدهما علم الأعمال الظاهرة التي تجرى على أعضاء الجسم وجوارحه في العبادات كالطهارة والصلاة والصوم والزكاة والحج ، وفي الأحكام والمعاملات كالحدود والعقوبات والبيوع والفرائض والقصاص ، وثانيهما علم أحوال القلب الذي يدل على الأعمال الباطنة ، ويبين الطريق إليها وكيفية التحقق بالكمال فيها . أقول عندما صار علم الشريعة علمين منفصلين ، وتسمى علم القلب بعلم الحقيقة ، وكاد ينفصل ما بين علمي الشريعة والحقيقة - بدأ الخلاف العنيف بين الفقهاء والصوفية ، رغم أنه كان من الصوفية فقهاء ، ورغم أن التصوف في حقيقته السليمة لا يمكن أن يقوم إلا على التفقه في الدين . إن الصوفية حتى وإن اختلفوا في عملهم عن علم الفقهاء قد أخذوا بحظ من الدراسة التي تقوم كعلم على النقل والعقل ، حتى تميزوا عن الفقهاء أنفسهم بتفقههم في الدين فقها أبان لهم أسرار قواعده وأصوله ، وكانت لهم في ذلك مجالات ضخمة في علوم الأخلاق والنفس والوجدان . هذا نجد له لدى المحاسبي^(١) في البداية ولدى الغزالي^(٢) خاصة في النهاية . أمر آخر هو : أن الصوفية (كما فصلنا في الباب الأول) سجلوا أفعالهم النظرية والعملية في كتب الطبقات والتراجم . أمثال اللمع للطوسي^(٣) الذي سجل المصطلح الصوفي على أساس علمي ، وقوت القلوب للمكي^(٤) الذي اهتم بالجانب الطبيعي العملي أكثر من الطوسي ، والتعرف للكلاباذي^(٥) الذي اهتم بالجانب الكلامي في معتقدات النور ، وطبقات الصوفية للسلمي^(٦) الذي اهتم بالترجمات ، والرسالة القشيرية^(٧)

(١) المحاسبي ت ٢٤٣ هـ .

(٢) الغزالي ٥٠٥ هـ .

(٣) الطوسي ت ٢٧٨ هـ .

(٤) المكي : ٣٨٦ هـ .

(٥) الكلاباذي غالبا ٣٩٠ هـ .

(٦) السلمي ٩١٢ هـ .

(٧) القشيري ٤٦٥ هـ .

وهي واسطة المقد بين كتب التصوف التي أفادت من الاتجاه الكلامي لدى الكلاباذي ، والاتجاه النظري لدى لمع الطوسي والتطبيقي لدى قوت المكي وتراث المحاسبي في الرعاية والوصايا . وكان أيضاً كشف المحجوب للهجویری^(١) الذي أفاد من القشيري . المهم أن كل هذه الكتب تدافع عن الاتجاه السني ، ولكنها لا تناقش مناقشة علمية متكاملة ما انحرف من الاتجاهات في المدارس المنفصلة الصوفية ، وأن نددت في وضوح بالشططير الصوفي وحذرت من طريقه .

أقد بدأت ثورة الفقهاء على الفصل في علم الشريعة وصدعه ، حتى اتخذ العلم جانبين : جانباً للشريعة وجانباً للحقيقة ، وكاد العلمان ينفصلان حين بدت في الأفق نذر خبيثة . تقول إن الشريعة شرعة للعوام والحقيقة شرعة الخواص ، وحتى أتى الحلّاج^(٢) فقال بنحطيم أشكال وأبدان الشعائر مع معبد البدن كما فصلنا معه . هنا بدأت الثورة تتخذ وضعها ومنهجها الحامس حتى صاب الحلّاج على حد سيف الشريعة ، وكان لابد أن تظهر رسالة جديدة تصحح الأوضاع في آفاق الشريعة . والحقيقة على أساس منهجي سليم وكان الغزالي هو صاحب الفضل في هذا . ولا شك أن الغزالي أدى هذه الرسالة على أكمل وجه كفياسوف صوفي ، وكرجل دين ، وكإمام ، وكحجة للإسلام قبل وبعد كل شيء ، وكانت هفوته الوحيدة هي تسامحه مع المنحرفين من الصوفية رغم كشفه لأخطائهم وانحرافاتهم بحجة أن المسألة شططحات .

ومضى الغزالي وقد ترك لنا من تراثه الخالد الحصن المنيع للمنهج الإسلامي . لكن التيارات السياسية الشيعية شدت على الآراء المنحرفة في الدوائر الفلسفية الخالصة ، وفي الدوائر الفلسفية الصوفية . وكان أن ظهر السهروردي في عهد صلاح الدين الأيوبي السني ، ولكنه لحق برأئده الحلّاج على حد سيف الشريعة . فلما انهارت الدولة السنية الأيوبية

(١) الهجویری ٤٦٦ هـ تقريباً .

(٢) الحلّاج ٣٠٩ هـ .

تأثرت المدارس المنفصلة المشدودة جذورها بالغنوصيات الشرقية والغربية — مذاهب وحدة الوجود في المغرب والمشرق على يد أقطابها ابن عربي^(١) ومدرسته مع ابن الفارض^(٢) وجلال الدين الرومي^(٣) وابن سبعين^(٤) والششتري^(٥) والجيلي^(٦). وكان لابد أن يظهر الغزالي في صورة سلفية شديدة في شخص ابن تيمية^(٧) ، وكان ابن تيمية ثورة عارمة لم ينج منها حتى الغزالي . لكن ابن تيمية رغم تعسفه أحيانا أدى رسالته للمتنازة نحو مذاهب وحدة الوجود والاتحاد بكل صورها المنحرفة . وكان الركب المنحرف يمضي بعد وفاة ابن تيمية في طريقه ، وهو يستمد من خفوت السلطان السيماسي والديني للإسلام قوة فتحت له آفاقاً جديدة على أصداء مذاهب وحدة الوجود والاتحاد ، حتى أرى ذلك مضمون المذهب لدى الجيلي^(٨) ، وامتد في الأفق المسيحي من مدرسة ابن عربي رغم جهود أمثال القديس الأكويني (توما الأكويني^(٩)) في إسقاط المذهب من أساسه ، ووحى ظهر الاتجاه في الفلسفة الحديثة لدى اسبنوزا^(١٠) ومدرسته .

هنا يجب أن نعود قليلاً لما بعد ابن تيمية ، لنذكر سر خفوت صوت الانحرافات في الأفق الإسلامي وانعزالاتها في إيران وتركيا وبعض جهات العراق لدى الشيعة الصوفية ولدى بعض الدراويش من صرعى الجهل والانحراف من آثار اليهود العثمانية في بعض جهات الشرق ، في الوقت التي امتدت أصداء هذه التيارات في الأفق الغربي لدى اسبنوزا

(١) ابن عربي ٦٣٨ هـ .

(٢) ابن الفارض ٦٣٢ هـ .

(٣) جلال الدين بن الرومي ٦٧٢ هـ .

(٤) ابن سبعين ٦٦٧ هـ .

(٥) الششتري ٦٦٨ هـ .

(٦) ابن تيمية ٧٢٨ هـ .

(٧) عبد الكريم الجيلي ت ٨٠٥ هـ .

(٨) الجيلي ٨٠٥ هـ .

(٩) الأكويني ١٢٧٤ م .

(١٠) اسبنوزا ١٦٧٧ م .

ومدرسته . لاشك أن جهد ابن تيمية كان موفقا في هذا رغم تعسفه أحيانا - لكن كان هناك جهد آخر لاشك من عظمته وقوة إيجابيته بعد ابن تيمية وهو الجهد الثالث بعد الغزالي وابن تيمية ، ونجده لدى عالم الاجتماع الأول ابن خلدون (١) الذي ناقش الموقف الصوفي فيما ناقشه من أخطر مسائل العمران والحياة ، فوثق جهود الغزالي وابن تيمية على اختلاف المنهج . ولما حدثت النكسة الكبرى بعهود الاحتلال العثماني والأجنبي على اختلاف صور وأشكال هذه العهود وانفاقها على إخفات الصوت الإسلامي قرونا طويلة ، كان لابد أن تظهر ثمار مدرسة الغزالي السنية ، وثمار مدرسة ابن تيمية السلفية ، وثمار مدرسة ابن خلدون العلمية السنية أيضا في صورة جديدة تتفق مع تطور العصر الحديث . وكان أن ظهر محمد إقبال (٢) في الفلسفة الإسلامية ، والصوفية الإسلامية الحديثة .

لقد قدم إقبال جهده الحمود إزاء التيارات المنحرفة لنظريات الاتحاد والحلول ووحدة الوجود ، وخاصة في ثمرتها الجوهرية في نظرية الإنسان الكامل بما يعيد للمنهج الإسلامي قوته ، وخاصة في عهدنا الحاضر . هذا العهد الذي بدأت فيه صحوة الكلمة الإسلامية تتخذ طريقها الواضح لريادة الفكر العالمي ، على أساس من الدين والعلم والإيمان بالمثل العليا . تلك التي كان روادها بعد عصر النبي صلى الله عليه وسلم وصحبه من التابعين وتابعي التابعين أولئك الأعلام من الصوفية الأماجد كما يقول إقبال . وهنا أحدد مناقشتي لموقف الصوفية في أنظارهم لدى منهجي الأساسي القائم على جهد الأئمة الأعلام الغزالي ، وابن تيمية ، وابن خلدون ، ومحمد إقبال ، عارضا آراء الأنصار والخصوم في مناقشتهم العلمية وغير العلمية ، موضحا اتجاه الفلسفة الحديثة إزاء هذه النظريات قبولاً أو رفضاً ، حتى يستكمل البحث غايته ..

(١) ابن خلدون (ت ٨٠٨ هـ - ١٤٠٥ م) .

(٢) الدكتور محمد إقبال (ت ١٩٣٨ م) وأنظر دائرة المعارف البريطانية مجلد ١٥ / ٢٦ .

عن إقبال V.C1526 .

أولا : الغزالي (٥٠٥ هـ) وجد الغزالي نفسه كما فصلنا معه أمام تراث ضخم من النظريات المنحرفة لدى المشائية ولدى الحلاج ومدرسته . كانت مهمته الأولى في فلسفته الصوفية العلمية ، استواء الظاهر والباطن أو صدق واتساق الظاهر مع الباطن أو تطبيق الباطن في الظاهر على أساس المنهج الإسلامي ، فإن الحلاج مثلا صدق باطنه في ظاهره فصاب على حد المنهج الإسلامي . أقول وجد الغزالي نفسه أمام من أباحوا المعصية وقالوا بأن المعصية لا تمنع الولاية ، وأن الشرائع للعامّة . ووجد من يقول في مدرسة الحلاج بالقداسة والعصمة وفتوة إبليس وصدقه في عصيانه ، ومعدرة فرعون في ألوهيته ، ووجد من يقول بالاتحاد ، والحلول ، وأن الله روح العالم وأنه لا معنى لجزاء من ثواب أو عقاب . أقول وجد الغزالي نفسه أمام هذه التيارات فرد للمنهج مكانه ، كما رد للتصوف الحق اعتباره على أساس عقلي متأدب بأدب الشرع دون خضوع أصمى للتقليد ..

والغزالي يؤكد إزاء هذه النظريات أن الاتحاد يؤدي إلى الاشتراك في ذات الباري وأن قبول شيء إلهي في داخل العبد معناه هدم الوحدة الربانية . فهو أساساً لا يقبل أن ينزل الإلهي في الإنساني ، ولا أن يدخل الإنساني في الإلهي نزولاً أو صعوداً ، حلولاً أو اتحاداً . ولقد فلسف الغزالي التصوف — كما فصلنا معه — على أساس أخلاقي نفسي تربوي عقلي دون أن ينتقص ذرة واحدة من إيمانه ، ووصل بنا إلى أن المرء يمكنه الوصول إلى مراقاة الكمال بنفسه دون ادعاء اتصال أو اتحاد أو حلول^(١) . وقد أكد الغزالي في نظرية المعرفة الفائقة للعقل التي نسميها الحدس — أكد أنواع المعرفة من خلالها ، وأنكر أن هذه المعرفة تجيء عن طريق الحلول أو الاتصال أو الاتحاد ، بل تجيء بالتعبد الصادق لا التأمل المجرد^(٢) . أما من يعبر عن معرفته بغير طريق التعبّد الصادق عن طريق الحلول

(١) الدكتور أحمد أمين : ظهر الاسلام ج ٢ / ٦٤ وأنظر الدكتور مذكور في الفلسفة الإسلامية ص ٧١ .

(٢) الغزالي : أحياء ج ٣ / ١٦ وما بعدها .

أو الاتحاد أو الوصول (كل ذلك - كما يقول الغزالي - خطأ) (وإنما خانهم التعبير حين أعجزهم وصف ما شاهدوا^(١) ..) ولا شك أن الغزالي يعتذر عنهم بخيانة التعبير لهم حال ذهولهم رغم اعترافه بخطئهم ، لكن الغزالي يعود فيفصل لنا نماذج الانحراف وأخطاره حين يقول^(٢) (وفرقة ادعت علم المعرفة ومشاهدة الحق ومجاورة المقامات والأحوال ، والنلازمة في عين الشهود ، والوصول إلى القرب ، ولا يعرف هذه الأمور إلا بالأسامي والألفاظ لأنه تلقف من ألفاظ الطامات كلمات فهو يرددها ، ويظن أن ذلك أعلى من علم الأوائل والآخرين . فهو ينظر إلى الفقهاء والمفسرين المحدثين وأصناف العلماء بعين الازدراء والازراء فضلا عن العوام ، حتى إن الفلاح ليترك فلاحته ، والحائك يترك حياكته ويلاذهم أياما معدودة ، ويقلق منهم تلك الكلمات المزيفة فيرددها كأنه يتكلم عن الوحي ويخبر عن سر الأسرار ، ويستحققر بذلك جميع العباد والعلماء فيقول في العباد إنهم أجراء متعبون . ويقول في العلماء إنهم بالحديث عن الله محجوبون ، ويدعى لنفسه أنه الواصل إلى الحق وأنه من المقربين ، وهو عند الله من الفجار المنافقين وعند أرباب القلوب من الحق الجاهلين . لم يحكم قط علما ، ولم يهذب قلبا ، ولم يرتب عملا ، ولم يراقب قلبا سوى اتباع الهوى ، وتلقف الهذيان .

وفرقة أخرى وقعت في الإباحة ، وطووا بساط الشرع ، ورفضوا الأحكام ، وسووا بين الحلال والحرام فبعضهم يزعم أن الله مستغن عن عمل (..) (ومنهم من يدعى

(١) الغزالي : المنقذ ١٣٢ - ١٣٣ .

(٢) الغزالي أحياء ج ٣ / ٣٤٨ - ٣٥٠ .

نشرت وزارة الثقافة رسالة مشكاة الأنوار المنسوبة للغزالي بحقة لأستاذنا الدكتور أبو العلا عفيفي (ص / ٧) أبريل ١٩٦٤ أكد فيها أن الغزالي صاحبها ، وأنه يعتبر مقدمة ممتازة لوحدة الوجود عند مدرسة ابن عربي والاشراقية أدى مدرسة الاشراق . ولا نكرر هنا ما نقضناه من أن أمثال هذه الآراء تسمى إلى الغزالي باسم العلم والحفاظ على التراث .

الوجد والحب لله ويزعم أنه والله بالله ولعله قد تخيل في الله خيالات هي بدعة وكفر ،
 فيدعى حب الله قبل معرفته . ثم أنه لا يخلو عن مقارفة ما يكره ، وعن إثارة هوى نفسه
 على أمر الله ، وعن ترك بعض الأمور حياء من الخلق ، ولو خلا لما تركه حياء من الله .
 (ومنهم من يرى كوكبا في مرآة أو في ماء فيظن أن الكوكب في المرآة أو في الماء فيمد
 يده ليأخذه وهو مغرور . وأنواع الغرور في طريق السلوك إلى الله لا تحصى) . والغزالي
 يعتقد أن أمثال الحلاج سكر وسكرا (وقع دونه سلطان عقولهم فقال بعضهم أنا الحق ،
 وقال الآخر سبحاني ما أعظم شأني وقال آخر ما في الجبة إلا الله) (١) . الغزالي هنا يؤكد
 قيمة العقل كميزان للصدق والكذب في المدركات . لكنه يتسامح وهو ينكر على
 الحلاج بوجه يمثل هذه الأقوال ، بينما الحلاج في الواقع لم ينكر شيئا مما قاله - ولعله حين
 أراد أن يتسامح معه (رغم كشفه هذا الخطأ وأمثاله على أساس من البعد عن التعقل) -
 لعل الغزالي بهذا يتلمس عبثاً براءة الحلاج على حد شطحياته . وإذا صح أن البسطامي (٢)
 الذي كان يقول ما في الجبة إلا الله وغير ذلك من أمثال هذه النصوص - إذا صح أنه
 كان حين يصحو ويقال له ذلك - ينكر ذلك أشد الإنكار ويطلب من حاضريه أن
 يطعنوه بمداهم إذا عاد - إذا صح هذا كان للغزالي أن يتسامح مع البسطامي لامع الحلاج
 ولو أن البسطامي والحلاج كما فصلنا معهما كان في منطق اتجاههما روح الانحراف عن
 المنهج . ولو أن ذلك الانحراف الذي نؤكد أنه كان استقامة في نظرهما واتساقا مع
 علم الحقيقة . أمر آخر يؤكد الغزالي (٣) في خطأ الاتجاه الحلاجي . فهو ينكر

(١) الغزالي : أحياء ج ٤ / ٢١٢ / ٢١٣ ، وأنظر المصدر السابق أيضا .

(٢) جلال الدين الرومي المثنوي هوفيلد p 326 وقد صاغ جلال الدين الرومي هذا المضمون
 شعرا حين قال : غطى سيل الجنون على عقله فتفوه بألفاظ آمن في الضلال من التي نطق بها من قبل
 قال ما في جبتي إلا الله . فجئ جنونا مريديه ومالوا على جسده المقدس بمداهم . وكل واحد ممن قصدوا
 جسد الشيخ ارتدت إليه طعنته فجرحته ولم تصب ضربة واحدة ذلك الرجل ذا المواهب الدنية وهذا
 كلام تقبله كشر جميل ، لاحقيقة له .

(٣) الغزالي : أحياء ج ١ / ١٩ - ٢٠ / ٨٦ وأنظر كيمياء السعادة ٨٧ / ٨٨ وأنظر

الأنية الحلاجية التي يعتقد الحلاج أنها هي الحجاب الأ كبر الوحيد بينه وبين الله ،
ويؤكد أن الحجاب هو عدم صقل المرآة ، وهنا يفلسف الغزالي العظيم نظريته في المعرفة .
ويظهر أن الغزالي أحس بالنتيجة المنطقية للاتجاه المنحرف في مدرسة البسطامي والحلاج .
— هذا الاتجاه المبني على فكرة أن الله خلق آدم على صورته والذي أدى إلى مذهب
وحدة الوجود — أقول يظهر أن الغزالي أحس وأدرك النتيجة المنطقية الاتجاه ، فأكد
انحراف فكرة الصدور أو الفيض من أساسها . كما أنكر فكرة أن الله روح العالم ،
ووصل إلى أن الإرادة الإنسانية والنظر في مضمونها لا يحل المشكلة فقط بل يحل مشكلة
الكون بأسره ، أو كما يقول (١) : (إن آدم أتمودج . ولا يخلو الأتمودج عن محاكاة
لما هو أتمودج له . إن الروح الإنساني يحاكي الله في ذاته وصفاته وأفعاله ، فهو يدبر البدن
كما يدبر الله العالم ، والجسم الإنساني عالم صغير في مقابلة العالم الكبير كل جزء منهما له
نظير في الآخر ..) ولكن (هل الله روح العالم ؟ كلا : أما الدليل فهو أن الله خلق العالم
بإرادته واختياره وهو الحافظ له ، والقادر على إفتائه باختياره وإرادته ، وإلا لما كان
هناك معنى للخلق ، ولا للاختيار ، ولا للإرادة . وقد وصل الغزالي إلى هذا بالنظر إلى
نفسه فوجد أن المسلمة الأولى (هي أن له إرادة والنظر إلى الإرادة يحل مشكلة العالم
بأجمعه (٢)) . ويعود الغزالي بعد جواته الموافقة فيؤكد أنه (ليس للعارف أن يزعم
إدراك الذات الإلهية فضلا عن أن يزعم الاتحاد بها أو حلولها فيه (٣) ، كما يؤكد أن
المشاهدة وإن كانت أسنى من الاستدلال إلا أنها ليست كشفا تاما يزول معه كل حجاب
(وإذا وجدنا متصوفا يدعى أنه الحق . . .) (كالحلاج) وجب تأويل قوله إما على أنه

(١) الغزالي : المنقذ ٤٤ — ٤٥ وأنظر .

Macdonald ; Development of Muslim Theology vol I p 281

وأنظر الدكتور محمد قاسم : مؤتمر دمشق ١٨٠ .

(٢ و ٣) الغزالي المنقذ ٤٤ — ٥ : وأنظر كيمياء المعاد ٨٧ وما بعدها وأنظر المقصد

الأسنى ٢٠ — ٢٥ .

يعترف بأز لا وجود له إلا بالحق ، وهذا التأويل منه بعيد ، لأن اللفظ لا ينبغي به
ولأن كل شيء سوى الحق فهو بالحق ، وأما على أن صاحب الذوق يغفل عن ذاته
فيكون همه الحق وحده بحيث لا يكون فيه متسع لغيره . على هذا الاعتبار العقلي وحده
يمكن فيهم شطحات الصوفية لأن من يستغرقه شيء فينسيه كل شيء سواء يجوز له لا على
سبيل الحقيقة أن يقول إنه هو هو^(١) . ونضيف إلى الغزالي أن منطق الحلاج كان
واضحا ، ومن هنا كان ما يدعو إليه لا يجوز ، لأنه كان يدعو إلى أنه هو هو على سبيل
الحقيقة ، إلا إذا كانت المسألة مسألة شطحات أو صورا أدبية جميلة فهذا يمكن تبريرها
على أساس النية والقصد . المهم أن الغزالي نقض أساس الاتحاد والحلول على أساس عقلي
دقيق ذي منهج علمي سليم أو كما يقول^(٢) (أنه لا يتصور بين عبيد ، فكيف يتصور
بين العبد والرب والعبد عبد ، والرب رب ؟ أو ليس في معنى الحلول انطباق جوهر على
جوهر ، أو جسم على جسم ؟ أو عنصر في جوهر ؟) ثم إن (هذا يستحيل عقلا نسبته إلى
الصلة بين الذات الإلهية ونفس العارف مهما بلغت هذه النفس من الصفاء والتجرد عن كل
ما يشغلها عن الحق) . ثم إذا كانت النفس حادثة ، ولا وجود لها إلا بإرادة خالقها (كيف
يتصور عقلا أن تكون هي هو) . وإذا نحن سلمنا بإمكان ذلك بالنسبة إلى نفس واحدة
فكيف لا نسلم به لجميع النفوس ، وعندئذ - العالم كله آلهة) . فمن الحال إذن أن يحل
الله في النفوس أو ينطبع فيها انطباع الخمر في اللبن (أو الخمر في الماء الزلال) فإن ذلك من
صفات الأجسام^(٣) . كما أرخ الغزالي الأصل اليهودي الشيعي للحلول عندما اتخذ السبئية
حال إحراق على الغلاة (اتجاها على الوهية على (رضى الله عنه) . فقد أكد المصدر

(١) الغزالي المنقذ ٤٤ - ٤٥ وأنظر كيمياء السعادة ٨٧ وما بعدها - وأنظر المقصد الأسنى

٢٠ - ٢٥ .

(٢ و ٣) المصادر السابقة للمنقذ وكيمياء السعادة والمقصد الأسنى وأنظر مقدمة ابن خلدون

١٤٢ / ١٢٣

السيحي أيضاً ليعود بنا إلى المنقض المنطقي العلمي لهذه النظرية ومتولداتها حيث (١) يقول:

(إما أن تظل كل منهما قائمة بنفسها ، وإذن فليس هنا اتحاد . ومثال ذلك أن الإرادة والعلم والقدرة توجد في ذات واحدة ، ولكنها ليست متحدة ، لأنه يبقى من المقرر أن الإرادة غير العلم ، غير القدرة . وإما أن يقال ربما تفنى إحدى الذاتين وتظل الأخرى موجودة وهذا باطل .) ويعود الغزالي العالم فيتساءل ويحجب كيف يتحقق الاتحاد بين موجود ومعدوم ؟ هذان احتمالان . أما الاحتمال الثالث والأخير فهو القول بانعدام الذاتين معاً . وليس المرء في حاجة إلى بيان فساد هذا الاحتمال . إذ ينبغي الحديث عن الانعدام إلا عن الاتحاد ، فأصل الاتحاد باطل . ويعود الغزالي فيبين أن الاتحاد يمكن قبوله معناه تجاوزاً كما عو عند الشعراء ، وإلا فهو خروج وانحراف وخطأ كل الخطأ . (وحيث يطلق الاتحاد ، ويقال هو هو لا يكون إلا بطريق التوسع ، والتجاوز اللائق بعادة الصوفية (الشعراء) . لكن ليس من المقبول ولا من المعقول أن يقال (بأن الله سيجعلني مثل نفسه ، أي أصير أنا هو . لأن معناه أني حادث ، والله يجعلني قديماً ، ولست خالق السماوات - والأرضين ، والله يجعلني خالق السماوات والأرضين . إن من صدق بمثل هذا الجبال فقد انحلع عن غريزة العقل ، ولم يتميز عنده ما يعلم عما لا يعلم - ومن لم يفرق بين ما أحاله العقل ، وبين ما لا يناله العقل فهو أخس من أن يخاطب فليترك وجهه (٢) .

المهم أن الغزالي كما ذكرنا كان يحس بما سيؤدي إليه منطق الاتحاد بمختلف صورته ، لم يفرضنا أنه لم يطلع على أصول وحدة الوجود لدى اتباع الأفلوطينية أو السابقين عليهم . وقد كشف لنا الغزالي في مناقشته عما جاءتنا به الفلسفة الحديثة ، وأكد معها أن الرقي لا يتصور إلا مع وجود كثرة متباينة . فالرقي صعود إلى فوق ، أو تقدم إلى أمام . فإذا لم يكن ثمة كثرة فإن الصعود إلى فوق مستحيل لأنه صعود إلى فوق ما - والتقدم إلى

(١) المصادر السابقة وانظر تهافت الفلاسفة ٢٩٥ — ٢٩٧ نشر سايمان دنيا وتحقيقه .

(٢) المصادر السابقة للغزالي في أرقام ١ — ٦ .

الأمم غير ممكن لأنه تقدم إلى أمام ما . وإنما يقع في عالم الكثرة والتعدد . ومن ثم فلا بد من وجود متعدد متكثّر . أما الوحدة فهي وحدة الصنعة التي تدل على الصانع الحكيم وهي الكمال المطلق لأنها تنبئ عن صانع حكيم . إن الغزالي يؤكد لنا أنه يرى الوجود بعينين . عين تراه في أعلى مقاماته وهي مملكة الوجود المتفرد أو الوجود الحق الذي ليس وراءه وجود ولا فوقه كمال ، وعين تراه في مملكة التعدد الذي يشمل الموجودات كلها في تعلقها بالوجود الحق (ومنتهى معراج الخلائق للمملكة الفردانية ، فليس وراء ذلك مرقاة . إذ الرقي لا يتصور إلا بكثرة لأنه نوع إضافة يستدعي مأمته . الارتقاء ، وما إليه الارتقاء . وإذا ارتفعت الكثرة حققت الوحدة ، وعطلت الإضافة ، وطاحت الإشارة فلم يبق علو ، ولا نازل ولا مرتفع ، فاستحال الترقى واستحال العروج . فليس وراء الأعلى علو ، ولا مع الوحدة كثرة ولا مع انتفاء الكثرة عروج (١) . فإذا ساءلنا الغزالي عن مفهوم الوجود المتكثّر أجاب أن واقع الحياة يؤكد أن (الناس يرون الوجود فيه على ما هو عليه في حواسهم ومدركاتهم وجودا متعددًا متكثّرًا) فهو لم يحصر الوجود في هذه الوحدة التي سماها مملكة الفردانية ، وإنما عد هذا وجهًا من أوجه النظر إلى الوجود ، وأن الوحدة إنما تقع في نظر أولى البصيرة من أهل الكشف . أما واقع الحياة فالوجود متعدد متكثّر لدى الحواس والمدارك البشرية . فالوحدة إذن في نظر الغزالي حال عارضة لا يقول بها مطلقة في الناس ، عاملة في الحياة ، وإنما يحصرها في أضيق حدودها لدى حال خاصة للعارفين بعد العروج إلى سماء الحقيقة (ومنهم من كانت له هذه الحالة عرفانا علميا كما في تصورات الفلاسفة ، ومنهم من صارت له ذوقا

(١) الغزالي : إحياء ج ٣ / ٣٤٨ — ٣٥٠ ، وأنظر أيضا المنقذ ٦٣ / ٦٤ / ٦٥ . وفيصل التفرقة ٥ — ١٥ / وتهافت الفلاسفة ٢٩٥ — ٢٩٧ نشر وتحقيق سليمان دينا وأنظر أيضا الدكتور محمد يوسف موسى ١٩٦٣ م فلسفة الأخلاق ٢١٥ وأنظر للمقارنة ماورد في المشكاة من آراء شاذة ١٢٢ / ١٥٢ وأنظر للمقارنة أيضا ما ذكره الدكتور عفيفي في مقدمة المشكاة التي أصدرتها وزارة الثقافة أبريل ١٩٦٤ ص ٧ من أن الغزالي من دعاة وحدة الوجود أو من قدماتها وفي هذا الذي ذكره وغيره وضع الغزالي في أعنف حدود التناقض .

وحالاً وانتفت عنهم الكثرة بالكلية ، واستغرقوا بالفردانية المحضة فلم يبق عندهم إلا الله فسكروا سكرأ وقع دونه سلطان عقولهم (٠٠٠) وهنا يصل بنا الغزالي إلى موقفه العقلي فيحكم بسلب العقل عنهم حال تعبيراتهم الخارجية . وكما ذكرنا أنه على الرغم من أن هذه الأمور جميعها في نظره العقلي السليم (لا تقع في تقدير الإسلام ولا تدخل في تعاليمه) كما يقول ، إلا أنه يعتذر عن بعضهم بأنهم رجعواعمالفظوا به حال السكر عند الصحو . والغزالي في الواقع وإن تسامح بعض التسامح فهو لم يتسامح معهم في إنكارهم لآقتاليد والتكاليف الشرعية ودعوتهم للإباحة ، ورفض الأحكام ، وعدم التمايز بين الحلال والحرام بحجة الوصول ودعاوى الغرور (١) وحسبنا ما فصلناه مع الغزالي إزاء هذه النظريات ، ففي الفصل الذي عقدناه له الغناء كل الغناء .

ولا نجد خطيراً بعد الغزالي من كتب عن الصوفية والتصوف مادحاً أو قادحاً سوى ابن الجوزي (٢) الواعظ (أبو الفرج عبد الرحمن ت ٥٩٧ هـ - ١٢٠١ م) المعروف بابن الجوزي ، وهو غير ابن القيم الجوزية (٣) الإمام السلفي ت ٧٥١ هـ) ، وغير ابن الجوزي الآخر (٤) (أبو المظفر فيزوغلي سبط بن الجوزي ٦٥٤ هـ - ١٢٥٧ هـ) وابن الجوزي الواعظ صاحب تلبيس إبليس قد شغل نفسه بدراسة أحوال الصوفية . لكن جانب الطعن كان هو الغالب عليه ، فلم يهتم بذكر حسنات الصوفية على الإطلاق . وقد عاب ابن الجوزي أساساً الاتجاه السلبي ، وأكد كما أكد الغزالي قبله أن الشهوات إنما

(١) الغزالي إحياء الدين ج ٣ / ٣٤٨ - ٣٥٠ والنقذ ٦٣ - ٦٥ .

(٢) ابن الجوزي (أبو الفرج عبد الرحمن ت ٥٩٧ هـ - ١٢٠١ م) المعروف بابن الجوزي ، وهو غير ابن القيم الجوزية (٣) الإمام السلفي ت ٧٥١ هـ) ، وغير ابن الجوزي الآخر (٤) (أبو المظفر فيزوغلي سبط بن الجوزي ٦٥٤ هـ - ١٢٥٧ هـ) وابن الجوزي الواعظ صاحب تلبيس إبليس قد شغل نفسه بدراسة أحوال الصوفية . لكن جانب الطعن كان هو الغالب عليه ، فلم يهتم بذكر حسنات الصوفية على الإطلاق . وقد عاب ابن الجوزي أساساً الاتجاه السلبي ، وأكد كما أكد الغزالي قبله أن الشهوات إنما

Revista degli studi Orientali Vol XII.

(٣) ابن القيم الجوزية أو ابن قيم الجوزية الإمام السلفي تلميذ ابن تيمية .

(٤) ابن الجوزي (أبو المظفر فيزوغلي ابن الجوزي صاحب مرآة الزمان في تاريخ الأعيان وله أصل مخطوط في دار الكتب ٥٥١ تاريخ .

خلقت لفائدة ، وأن المراد هو التسمي بها لافتتاحها ومحوها . كما عاب على الصوفية الانفصال بين الشريعة والحقيقة ، وإن أخطأ حين فسر معنى علم الحقيقة بأنه وحى والغناء الشياطين على وجه الإطلاق (١) . ومن الأخطاء الجسيمة التي وقع فيها ابن الجوزي اتهامه الغزالي بأنه باع الفقه بالتصوف ، بينما الغزالي أول من دق نافوس الخطر عند رآيه إلى أن يستثمره التيارات المنحرفة لدى مجسمة الشيعة الغلاة لم يقد من الفروصيات أقل مما أفاد من توقف السلفية عند النصوص ، حتى إنه عاب على سلف الأمام ابن حنبل وخلفه عدم تأويلهم لامثال الحديث (قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن (٢)) . والغزالي رائد في كل جهاته الفقهية والكلامية والفلسفية والصوفية على الإطلاق .

ثانيا : ابن تيمية ٧٢٨ هـ : بعد قرنين من الغزالي ظهر ابن تيمية . ظهر (٣) والفتار في بغداد قبل ولادته بخمسة أعوام والحركات الصيايية قبل ذلك وبعد ذلك تفعل أفاعيلها منذ عام ٤٩٠ هـ حتى نهايتهم عام ٦٩٠ هـ ، وشب وهو يرى خبائث آثار الغلاة في آفاق الشيعة والصوفية وآثار مدرسة ابن عربي . لهذا كانت ثورته عارمة حتى لم ينج منها مفلسف التصوف السلفي الأمام الهروي ٤٨١ هـ ، ولم ينج منها أيضا مفلسف التصوف السنّي الأمام الغزالي ٥٠٥ هـ رغم تقديره لهما . وجد ابن تيمية أمامه تراث الخراج وتراث السهروردي وتراث ابن عربي ومدرسته لدى ابن الفارض وجلال الدين الرومي وابن سبعين والششغري وغيرهم . فإذا تمحصنا مناقشته للألاج نجد بداية الخلط أمام

(١) ابن الجوزي ليس إبليس ٣٦٦ — ٢٧٠ / ٢٧٣ وانظر أيضا ٣٢٨ والمعارنة أنظر القشيري ٢١٧ / ٢١٨ .

(٢) الغزالي : إحياء ج ١ / ١١١ .

(٣) جاء التتار عام ٦٥٦ هـ بغداد حيث أستطوها في ذلك التاريخ وهزموا عام ٦٥٩ هـ واستمر الصايديون مائتي عام من ٤٩٠ إلى ٦٩٠ هـ وقد روى ابن كثير (البداية والنهاية ج ١٣ / ٢٠١ / ٢١٣ ، ج ١٠ / ٩٤ — إن الشيعة كانوا من الداعين إلى الحركةن الخطيرتين . وتلك نقطة غفل عنها كل الباحثين في النظريات الصوفية والفلسفية عامة .

السؤال وجهت إليه حول أبيات الحلاج في الأنية التي يقول في مطلعها :

بينى وبينك أنى ينارعنى فارفع بأنيك أنى من البين

وحول قوله :

إذا باغ الصب الكمال من الهوى وغاب عن المذكور في سطوة الذكر
فشاهد حقا حين يشهده الهوى بأن صلاة العارفين من الكفر

وحول رسالة الحلاج قال فيها لبعض تلاميذه (ستر الله عنك ظاهر الشريعة ،
وكشف لك حقيقة الكفر . فإن ظاهر الشريعة كفر خفي ، وحقيقة الكفر معرفة جليلة .
ومن زعم أنه يوحد الله فقد أشرك . ومعنى لا إله إلا الله كلمة يشغل بها العامة ، لئلا يخلطوا
مع أهل (١) التوحيد) . أما المسألة التي قدمت لابن تيمية ، فهي كما روى الحريري
المرزوي (٢) ، (يقول السائل : ولله الحلاج (بينى وبينك . . .) ، وقال الشيخ شهاب
الدين السمروردي الحلبي « بهذه البقية التي طلب الحلاج رفعها تصرف الأغبار في دمه ،
وكذلك قال السلف (٣) : الحلاج نصف رجل وذلك أنه لم ترفع له الأنية بالمعنى فرفعت
له صورة فقتل . فأجاب ابن تيمية (٤) مانصه : (وأما قوله . . . (بينى وبينك . . .)
فإن هذا الكلام يفسر بمعان ثلاثة : يقوله الزنديق ، ويقوله الصديق . فالأول مراده به
طلب رفع ثبوت أنيته ، حتى يقال إن وجوده هو وجود الحق وأنيته هي أنية الحق ، فلا

(١) ماسينيون : أخبار الحلاج 72-75 p . وأنظر أحمد الكوشخاني : جامع الأصول القاهرة
١٣١٩ هـ ٢٤٤٤ و أنظر ابن تيمية : مجموع الرسائل والمسائل ج ٤ / ٥ / ٢٤ / ٦٥ / ٩٣ .
(٢) الحريري المرزوي : السيد أبو محمد علي ابن منصور الحريري المرري بالخوران ت ٦٤٥ هـ أنظر
جامع الأصول المصدر السابق .

(٣) يقصد بالسلف سلف الملاحدة قبله ويظهر هذا من إجابة ابن تيمية في نصه الذي اقتبسته الرواية .

(٤) المصادر السابقة لماسينيون نقلا عن أخبار الحلاج ، وجامع الأصول ، ومجموعة الرسائل لابن تيمية

يقال إنه غير الله ولا سوى . ولهذا قال سلف هؤلاء الملاحدة : إن الخلاج نصف رجل .
وذلك لأنه لم ترفع له الانية بالمعنى ، فرفعت له صورة فقتل . وهذا القول مع ما فيه من
الكفر والإلحاد فهو متناقض ينقض بعضه بعضا . فان قوله (بينى وبينك انى
يزاحنى . . .) خطاب لغيره ، وإثبات انية بينه وبين ربه ، وهذا اثبات أمور ثلاثة .
ولذلك يقول « قارفع بحفك أنى من البين » ، فقد طلب من غيره أن يرفع انيته ، وهذا
المعنى الباطل هو الفاسد ، وهو الفناء عن وجود سوى ، فإن هذا فيه طلب رفع الانية .
وهو طلب الفناء . والفناء ثلاثة أقسام :

(١) فناء عن وجود سوى . (٢) وفناء عن شهود سوى . (٣) وفناء عن عبادة
السوى . والأول هو فناء أهل الوحدة للملاحدة كما فسروا به كلام الخلاج . وهو أن
تجعل الوجود وجودا واحدا . وأما الثانى وهو الفناء عن شهود السوى ، فهذا هو الذى
يعرض لكثير من السالكين كما يحكى عن ألى يزيد وأمثاله ، وهو مقال الاصطلام ،
وهو أن يغيب بموجوده عن وجوده ، وبمعبوده عن عبادته ، وبمشهوده عن شهادته ،
وبذكوره عن ذكره فيفنى من لم يكن ، ويبقى من لم يزل . وهذا كما يحكى أن رجلا كان
يجب آخر فألقى المحبوب نفسه فى الماء ، فألقى الحب نفسه خلفه فقال أنا وقعت فلم وقعت .
أنت ، فقال غبت بك عنى فظننت أنك أنى . فهذا حال من عجز عن شىء من المخلوقات .
إذا شهد قلبه وجود الخالق ، وهو أمر يعرض لطائفة من السالكين . ومن الناس من
يجعل هذا من السلوك ، ومنهم من يجعله غاية السلوك حتى يجعلوا الغاية هى الفناء بقو حيد .
الربوبية فلا يفرقون بين المأمور والمحذور والمحبوب والمكروه ، وهذا غلط .
عظيم غلطوا فيه بشهود القدر وأحكام الربوبية عن شهود الشرع والأمر والنهى وعبادة
الله وحده وطاعة رسوله ، فمن طلب رفع انيته بهذا الاعتبار لم يكن محمودا على هذا
ولكن قد يكون معذورا . وأما النوع الثالث وهو الفناء عن عبادة السوى فهذا حال
الغيبين وأتباعهم ، وهو أن يفنى بعبادة سواه ، وبجبه عن حب ما سواه ، وخشيته عن خشية
ما سواه ، وطاعته عن طاعة ما سواه ، وبالتوكل عليه عن التوكل على ما سواه . فهذا تحقيق

توحيد الله وحده لا شريك له ، وهو الحنيفية ملة ابراهيم . ويدخل في هذا أن يفنى عن
عن اتباع هواه بطاعة الله فلا يجب إلا الله ، ولا يبغض إلا الله ، ولا يعطى إلا الله ، ولا
يمنع إلا الله فهذا هو الفناء الديني الشرعي الذي بعث الله به رساله وأنزل به كتابه .
ولا شك أن هذا الفناء الشرعي حسب مصطلح ابن تيمية هو ما أكدته الغزالي في فلسفة
الصدق في التوحيد ، تلك التي ضمنها آراءه في مقامات المحبة والتوكل والحاسبة والمراقبة
والصبر والشكر وما إليها . وقد وضع ابن تيمية العلاج في موقف الفناء عن وجود
السوى ، ولم يضعه في موقف الفناء عن شهود السوى ، وهذا هو ما ناقشه عن وحدة
الشهود التي عاشها الخلاج في رأى أنصاره . لكن ابن تيمية أكد أنه لو قبل هذا الشهود
الخلاجي فإنه في رأيه ليس شهود موحد بل شهود ملحد ، أو كما يقول : فهذا شهود
أهل الإلحاد لا شهود الموحدين (١) . وابن تيمية في الواقع يكرر هذا في رده على ماروي
عن الخلاج في بينية الآخرين :

إذا بلغ الصب الكمال من الهوى وغاب عن المذكور في سطوة الذكر
فشاهد حقا حين يشهده الهوى بأن صلاة العارفين من الكفر

أقول إنه يكرر في مناقشته ما أجاب به عن الأنية وحجاب الأنية الخلاجية .
ويضيف ابن تيمية بأن قول الخلاج كلام جاهل .

(والمقصود هنا أن قوله يغيب عن المذكور كلام جاهل ، فإن هذا لا يحمد أصلا
بل الحمود أن يغيب بالمذكور عن الذكر ، لا أن يغيب عن المذكور في سطوات الذكر .
اللهم إلا إن يريد أنه غاب عن المذكور فشهد الخلق وشهد أنه الخالق ، ولم يشهد الوجود .

(١) ابن تيمية : مجموعة الرسائل والمسائل ج ٤ / ٤ / ٥ / ٢٤ / ٦٥ / ٩٣ وانظر ماسينيون :
أخار الخلاج 72-75 p وانظر الكوشنالي : جامع الأصول ٢٤٤ وانظر جواب ابن تيمية لسؤاله
بعض الصوفية الحزبية . تفسير الكواكب ج ٢٦ .

الأواحد ، ونحو ذلك من المشاهدة العائدة ، فهذا شهود أهل الإلحاد لأشهود الموحدين .
 ولعمري أن من شهد هذا الشهود الإلحادى ، فإنه يرى صلاة العارفين من الكفر (١) .
 ويعود ابن تيمية فيؤكد في وضوح أن الفناء عن وجود السرى - وهو الذى يصله بالحلاج -
 هو أساسا مذهب ابن عربى فى وحدة الوجود : من هنا يضع اتجاه الحلاج مع ابن عربى
 فى النظرية والمذهب ، وهذا خطأ ولا شك من ابن تيمية من ناحية الربط للمذهب حين
 يربط مذاهب الاتحاد والحلول ووحدة الشهود بوحدة الوجود . إنه يقول (إن النوع
 الثالث من الفناء يرى وجود الخالق عين المخلوق وهو قول الملاحدة أهل الوحدة (وحدة
 الوجود) : ثم يصل ذلك بوضع الحلاج المذهبى . ثم يعود فيؤكد أن وحدة الشهود لو
 قبلها عن الحلاج فهى وحدة شهود ملحد لا شهود موحد (٢) . فإذا عدنا إلى ابن تيمية
 فى مناقشته لاتجاه الحلاج نجده يؤكد (٣) أن الحلاج أخذ عن الجهمية (الجهمت ١٢٨هـ)
 فإن الحلول (قول غالب على متعبدة الجهمية الذين يقولون إن الله بذاته فى كل
 مكان) . والملاحظ أن ابن تيمية يصل الاتجاه كله فى خيط واحد مع الحلاج ومدرسته
 أو ابن عربى ومدرسته . ويعود فيقول (والحلوية تقول هو فى العالم كالماء فى الصوفة ،
 وكالحياة فى الجسم ، وهو قول قدماء الجهمية الذين كفرهم أئمة الإسلام) (وأما هؤلاء
 الجهمية الاتحادية فبنوا على أصلهم الناسد أن الله هو الوجود المطلق النابت لكل
 موجود) (ومنهم من يزعم أن حالهم أفضل من حال موسى بن عمران . لأن موسى
 سمع الخطاب من الشجرة وهم على زعمهم يسمعون الخطاب من وحي ناطق كما يذكر
 ابن عربى .

وكل كلام فى الوجود كلامه سواء علينا نسئره ونظامه

(١) ماسينيون أخبار الحلاج

(٢) ماسينيون مجموعة نصوص

(٣) ابن تيمية : مجموعة الرسائل والمسائل ج ٤ / ٤ / ٥ / ٢٤ / ٤ / ٦٥ / ٦٣ .

وقد بدأ ابن تيمية بذكر حكاية مضمونها أن أحد الشيوخ قال لمريده الذي أراد أن يرضعه ويلقنه مبادئ وحدة الوجود : إن الشهادة الحقة هي لا موجود إلا الله (قال الشيخ لمريده : من قال لك إن في السكون سوى الله فقد كذب . فقال المريد (الذكي) فس هو الذي كذب ؟ وسكت الشيخ ولم يجر جوابا) . وذكر^(١) ابن تيمية قدم المذهب فيما رواه عن الإمام أحمد بن حنبل^(٢) (٢٤١ هـ) من أن القائلين بأن وجود الخالق هو وجود الخلق أعظم افتراء ممن يقول إنه يحل فيه . (وهؤلاء يجهلون من يقول بالحلل أو الاتحاد وهو أن الخالق اتحد مع الخلق فإن هذا إنما يكون حال شيئين متباينين اتحد أحدهما بالآخر كما يقوله النصارى من اتحاد اللاهوت مع الناسوت ، وهذا إنما يقال في شيء معين ، وهؤلاء عندهم ما ثم وجود لغيره حتى يتحد مع وجوده) .

مضى^(٣) ابن تيمية بعد ذلك في إيضاح مضمون مذهب ابن عربي في مقدماته الأولى لدى المدارس السابقة عليه ، فذكر في رده على دعوى الألوهية أو القول بالوهمية أحمد نبيا كان أو وليا - بأن الله سبحانه ذكر خير خلقه بالعبودية في غير موضع فقال (فأوحى إلى عبده^(٤) ما أوحى) وقال في حق عيسى الذي قيل إنه ابن الله أو ثالث ثلاثة (إن هو إلا عبدا أنعمنا عليه^(٥)) وقال (لن يستمكف المسيح أن يكون عبدا لله^(٦)) وقال (إن كل ما في السموات والأرض إلا آت الرحمن عبدا^(٧)) . ثم عاد يلخص مضمون

(١) ابن تيمية / الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان ٤٨ .

(٢) ابن تيمية مجموعة الرسائل الكبرى رسالة الفرقان ج ١ طبع القاهرة ١٣٢٣ هـ .

١٤٤ — ١٦٠ .

(٣) ابن تيمية : مجموعة الرسائل ١٣٦٨ هـ — ١٩٤٩ م (٤٠ — ١٠٢) .

(٤) آية ١٠ من النجم ٥٣ .

(٥) آية ٥٩ من الزخرف ٤٣ .

(٦) آية ١٧٢ من النساء ٤ .

(٧) الآيات ٨٨ — ٩٥ من مريم ١٩ .

الاتجاه فيقول (١) في حكم الاستئناف فيه : (بسم الله الرحمن الرحيم : ما تضمنه كتاب
فصوص الحكم وماشاكله من الكلام فإنه كفر باطنا وظاهرا ، وباطنه أقبح من ظاهره .
وهذا يسمى مذهب أهل الوحدة ، وأهل الحلول ، وأهل الاتحاد . وهم يسمون أنفسهم
الحقّين . وهؤلاء نوعان : نوع يقول بذلك مطلقا كما هو مذهب صاحب الفصوص ابن
عربي وأمثاله ابن سبعين وابن الفارض والقونوي والششتري والتلمساني وأمثالهم من
يقول إن الوجود واحد ، ويقولون إن وجود الخلق هو وجود الخالق . لا يثبتون
موجودين خالق أحدهما الآخر ، بل يقولون الخالق هو الخلق ، والخلق هو الخالق) .
ويحدد ابن تيمية مجمل رأيهم في وحدة الأديان فيقول (ويقولون إن وجود الأصنام هو
وجود الله ، وأن عباد الأصنام ما عبدوا شيئا إلا الله ، ويقولون إن عباد العجل ما عبدوا
إلا الله ، وأن موسى كان في زعمهم من العارفين الذين يرون الحق في كل شيء وعين كل
شيء ، لأنه أنكر على هارون إنكاره على قومه عبادة العجل ويرون أن فرعون كان
صادقا في قوله « أنا ربكم الأعلى » بل هو عين الحق ، ونحو ذلك مما يقوله صاحب
الفصوص . ويقول أعظم محققهم (٢) إن القرآن كله شرك لأنه فرق بين العبد والامبد .
وليس التوحيد إلا في كلامنا فقليل له فإذا كان الوجود واحدا فلم كانت الزوجة حلالة
والأم حراما فقال الكل عندنا واحد .) (وكذلك ما يقوله ابن الفارض في قصيدته
التي سماها نظم السلوك كقوله :

لها صلواتي بالمقام أقيمها وأشهد فيها أنها لي صلت
كلانا مصل ساجد إلى حقيقة بالجمع في كل سجدة

(١) ابن تيمية مجموعة الرسائل ص ٤٠ / ٤١ / ٤٣ / ٤٤ .

(٢) لعل ابن تيمية يقصد عفيف التلمساني ت ٦٩٠ هـ بدليل اتفاق المصادر على أنه القائل (القرآن
كله إشراك) أنظر في هذا الطبري ٩ / ١٧٩ وفوات الوفيات ١ / ١٧٧ والذهبي في دول الإسلام
١٠ / ٧٣ ، ونيكسون صوفية الإسلام ١٥٣ / ١٥٤ . وانظر مجموعة الرسائل ج ١ ص ١٨١ .

وما كان لي صلي سوى ولم تكن
صلاتي لتغيري في أدا كل سجدة
وما زلت إياها وإياي لم تزل ولا فرق بل ذاتي لذاتي أحببت
إلى رسولا كنت مني مرسلات وذاتي بآياتي على استمدات

(فأقوال هؤلاء ونحوها : باطنها أعظم كفرا والحادا من ظاهرها . ومن كان أعرف
بباطن المذهب كان أعظم كفرا كالتلمساني وابن سبعين ، وهؤلاء من جنس الجهمية
الذين يقولون بأن الله بذاته حال في كل مكان . ولكن أهل وحدة الوجود حققوا هذا
المذهب أعظم من تحقيق غيرهم من الجهمية . وفي الفقرات الأخيرة من ابن تيمية ربط
غير دقيق كما فصلناه .

ويعود ابن تيمية بعد أن فصل النوع الأول القائل بالوحدة المطلقة إلى : (النوع
الثاني القائل بالحلول والاتحاد في معين كالنصارى الذين قالوا بذلك في المسيح عيسى
عليه السلام ، والغالية الذين يقولون بذلك في علي بن أبي طالب (رضى الله عنه)
وطائفة من أهل بيته ، والحاكمية الذين يقولون بذلك في الحاكم ، والحلاجية الذين يقولون
بذلك في الحلاج ، وأمثال هؤلاء من يقول بألمية بعض البشر وبالحلول والاتحاد فيه
ولا يجعل ذلك مطلقا في كل شيء ، ومن هؤلاء من يقول بذلك في بعض النسوان والروان
أو بعض الملوك وغيرهم . فهؤلاء كفروهم شر من كفر النصارى الذين قالوا إن الله هو
المسيح بن مريم . وأما الأولون فيقولون بالإطلاق ويقولون : النصارى إنما كفروا
بالتخصيص . وأقوال هؤلاء شر من أقوال النصارى وفيها من التناقض من جنس ما في
أقوال النصارى ، ولهذا يقولون بالحلول تارة ، وبالاتحاد تارة ، وبالوحدة تارة فإنه مذهب
متناقض في نفسه ، ولهذا يلبسون على من لم يفهمه . فهذا كله كفر باطنا وظاهرا بإجماع

كل مسلم) (١). ويعود ابن تيمية (٢) فيعالج ما أوله المذهب من آيات الكريم توفيقاً أو نهيّاً فيقول (مثلاً) إن معنى الآية (وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى) (٣) ليس وحدة الوجود كما زعموا فإن معناها (وما أوصلت إذ قدفت ، ولكن الله أوصل الرمي . والرمي له مبدأ وهو الخذف ، ومنتهى هو الوصول ، فأثبت الله لنبيه المبدأ بقوله إذ رميت ، ونفى عنه المنتهى ، وأثبتته لنفسه : « ولكن الله رمى » . والا لا يجوز أن يكون المذهب دين المنفى فإن هذا تناقض . والله لا يصف نفسه بصفه من قامت به الأفعال ، فلا يسمى نفسه مصلياً ولا صائماً ، ولا آكلًا ، ولا شاربًا) وقولهم (ما ثم غير) كفر . ولولم يكن ثم غير لم يقل الله (أفغير الله تأمروني أعبد أيها الجاهلون) . فإنهم كانوا يأمرونه بعبادة الأوثان . فلو لم يكن غير الله لم يصح قوله (أفغير الله تأمروني أعبد أيها الجاهلون) ، ولم يقل « أفغير الله ابتغى (٥) حكما » ولم يقل الخليل (أفأرأيتم ما كنتم تعبدون أنتم وآبؤكم الأقدمون فإنهم عدوا لي إلا رب العالمين (٦)) ، ولم يقل (إني براء مما تعبدون (٧)) . ويعود ابن تيمية بعد هذه الجولة الموفقة في شرح الآيات الكريمة إلى القول (إن إبراهيم الخليل (عليه السلام) لم يعاد ربه ، ولم يتبرأ من ربه ، فإن لم تكن تلك الآلهة التي كانوا يعبدونها هم وآبؤهم الأقدمون غير الله لكان إبراهيم قد تبرأ من الله ، وعادى الله وحاشا إبراهيم من ذلك) . (ومن قال إن لقول هؤلاء سرّاً حفيّة وباطن حق من الحقائق التي لا يطالع عليها إلا خواص الخلق فهو : إما أن يكون من كبار الزنادقة أهل الإلحاد ، وإما أن يكون من كبار أهل الجهل والضلال ، والزنادقة

(١) ابن تيمية : مجموعة الرسائل ٤٤ — ٤٥ .

(٢) ابن تيمية : مجموعة الرسائل ٥٠ .

(٣) آية ١٧ من سورة الأنفال / ٨ .

(٤) آية ٦٤ من سورة الزمر ٣٩ .

(٥) آية ١١٤ من سورة الأنعام ٦ .

(٦) آية ٧٥ — ٧٧ من سورة الشعراء ٢٦ .

(٧) آية ٢٧ من سورة الزخرف ٤٣ .

يجب قتله ، والجاهل يعرف حقيقة أمره فإن أصر على الاعتقاد الباطل بعد قيام الحجة عليه
وجب قتله

ويعضى ابن تيمية بعد جولاته الإجمالية في إنكار حقيقة المذهب ، ومزاعم تأويل
الآيات لتوكيد وحدة الوجود إلى تفتيت مدرسة ابن عربي على وجه التفصيل ورد كل
اتجاه إلى أصله راجعاً من البداية .

وقد أكد (١) أن الأحاديث النبوية الشريفة الموضوعة فيها أمثال أول ما خلق
الله العقل ، وما استتبع هذه الأحاديث من أدلة لنصرة آرائهم في أصول المعرفة والدين
والتحقيق - أكد ابن تيمية - « استقاء ودعماً لرأى ابن حنبل » - أن هذه الأحاديث
كاذبة مدسوسة . أو كما قال : (ومن الغريب أنهم جعلوه عمدهم في أصول الدين والمعرفة
والتحقيق ، للجمع بين الشريعة الإلهية والفلسفة اليونانية المشأبة من أتباع أرسطو في
قولهم أول الصادات عن واجب الوجود هو العقل الأول . شاع هذا في رسائل إخوان
الصفا وهي عمدة هؤلاء ، ووجدوا نحو هذا في كلام أبي حامد الغزالي ، وإن قيل إنه
رجع عن ذلك . . وقد تحذلق من تحذلق ففسروا الإقبال والإدبار بما لا يدل على اللفظ
واختلفوا ، حتى أن ابن سبعين صاحب البد يفسر الإقبال بما يرجع محصولة إلى أصله
الفاسد من أن وجوده وجود الحق . فمعلوم أن هذا ليس هو قول هؤلاء الفلاسفة ،
ولكن أرسطو حكى عن بعض قدماء الفلاسفة أنه كان يقول الوجود واحد ورد ذلك
عليه . فقول هؤلاء يواطىء هذا القول الذى لم يرضه هؤلاء الفلاسفة) . ويكر ابن تيمية
على طعن ابن سبعين في اتجاه أستاذه ابن عربي فيحكى أن صاحب البد كان يقول عن
صاحب الفصوص والفتوحات المسكية إن كلامه فلسفة مخموجة أى عفنة ، فيكون كلامه

(١) ابن تيمية بغية المرتاد في الرد على المتفلسفة والقرامطة والباطنية المسمى بالسبعينية ١٣٢٩ هـ

المجلد الخامس ص ٥ - ٧ / ٦

هو فلسفة^(١) منته . ويعود ابن تيمية قليلا إلى ما قبل مدرسة ابن عربي مع جسر الاتصال بينهما وبين الحلاج - يعود إلى السهروردي فيقول عنه واصلا منهجه بالركب المنحرف (وكذلك السهروردي المقتول . كلامه في الباطن يأخذه عادة من الفلاسفة الصائبيين والنجوس^(٢)) ، ويقصد ابن تيمية هنا أن فلسفة الأشراف والأنوار أصولها فارس والروم . ويرى ابن تيمية أن القونوي في رأى التلمساني أتم من شيخه ابن عربي ، وأن ابن سبعين كان يعتقد أن التلمساني أتم من القونوي ولكن كل كلامهم كان يدور على أن الحق هو الوجود المطلق ، وأن الفرق بين الحق والخلق من جهة التعيين ، فإذا عين كان خلقا وإذا أطلق الوجود كان هو الحق . . . (وكلامهم كله يدور على هذين القطبين : إما أن يجعلوا الحق لا وجود له ولا حقيقة له في الخارج أصلا ، وإنما هو أمر مطلق في الأذهان . وإما أن يجعلوه عين وجود المخلوقات فلا يكون للمخلوقات خالق غيرها أصلا . وهم يظهرون للناس والعامّة إن الله بذاته موجود في كل مكان ، أو يعتقدون ذلك . وعند التحقيق إما يصفونه بالسلب الذي يستوجب عدمه كقولهم ليس بداخل العالم ولا خارجه ، ولا مباين له ، ولا محايث له ، ولا متصل به ، ولا منفصل عنه ، فهم يدورون إما حول النفي والتعطيل الذي يقتضى عدمه ، وإما الإثبات الذي يقتضى أنه هو المخلوقات ، أو جزء منها ، أو صفة لها . فإذا حوّل أحدهما في ذلك قال هذا سلب مقتضى نظري ، وهذا لإثبات مقتضى شهودي وذوقي) . ويصل بنا ابن تيمية من تناقض المدرسة بين الذوق والعقل إلى القول بأن الذوق والعقل إذا لم يتفقا ، وكان تناقضهما لزم بطلان أحدهما^(٢) .

ويتوقف بنا ابن تيمية قليلا^(١) ليقارن بين ابن عربي وابن سبعين ، فيرى أن ابن عربي حين قال بأن الحق حال في الخلق ، جاء ابن سبعين فقال بأن الحق محل للخلق ، لكنهما في رأيه وإن اختلفا في التفصيل والنهج اتفقا في المضمون مؤكدا أن الوجود واحد

لا يتميز منه وجود الخالق . يقول ابن تيمية^(١) (إن ابن سبئين يجعل وجود الحق هو الثابت بدءاً ، الذى هو كالمادة ، والخلق هو المنتقل ، الذى هو الصورة . فهو وإن قال بأن الوجود واحد ، فهو يقول بالاتحاد والحلول من هذا الوجه . لكن الحق عنده محل للخلق . وعلى قول ابن عربى حال فى الخلق) . ومع هذا (فالوجود - كما يقول ابن سبئين - واحد وهو القائم بجميع الصور غير الخالى عنها على التعاقب ، والصور هى المالكات ، وأما المتعاقبة دورانا كائنة فانية ، شاهدة غائبة ، قديمة حديثة موجودة معدومة) . فابن سبئين فى هذا الكلام جعله كالمادة وجعل الخلق كالصورة ، وهما مرتبطان لا يمكن انفكاك أحدهما عن الآخر . وفى هذا من الباطن والكفر كما يقول ابن تيمية مالا يخفى على عاقل ، (مع ما فى الكلام غير ذلك مثل قوله عن الصور أنها أعراض ، والعرض لا يبقى زمانين ، فإن الذين قالوا إن العرض لا يبقى زمانين - وإن كان أكثر العقلاء على خلافه - لم يقصدوا الصورة التى هى الجسم ، وإنما قصدوا الأعراض القائمة بالجسم ، ولكن يحكى عن النظام أنه قال الأجسام لا تبقى زمانين . فهذا يشبه قول النظام)^(١) . ويعود ابن تيمية^(٢) فيؤكد أن تابعى ابن عربى جميعاً (يجعلون الحق تعالى لأجزاء العالم كالكل لأجزائه ، فيجعلون كل شىء من العالم بعضاً منه وجزءاً له كأمواج البحر وينشدون معا :

وما البحر إلا الموج . لا شىء غيره . وإن فرقته كثرة بالتعدد

ويدور بهم ابن تيمية ليؤكد قولهم فى النهاية أنه (لا وجود للجملات إلا بأجزائها)
 وحين يأخذ عليهم دعواهم فى التنزيه والنفى بشير إلى الأشاعرة أو أصول الأشاعرة بأنهم حذاق الصفاتية ، وأنهم على منهاج الأئمة : (وأما حذاق الصفاتية من الكلابية (أتباع محمد بن سعيد بن كلاب ت ٢٤٠ هـ) وغيرهم فهم على منهاج الأئمة كما ذكر الإمام أحمد فى الرد على الجهمية) .

المهم أن ابن تيمية يصول صولات عريضة في تحليلاته وتفتياته لمدرسة ابن عربي خاصة بين ابن عربي وابن سبعين ليصل في النهاية إلى القول (١) بأنه لو تنزل مع ابن سبعين على القول الضعيف الذي يرى (الكل المطلق موجودا في العين) يكون الرب تعالى جزءا من كل موجود مخلوق . فهم بين أن يجعلوه جملة المخلوقات أو جزءا من كل مخلوق أو صفة لكل مخلوق أو يجعلوه عدما محضا لا وجود له إلا في الأذهان لا في الأعيان . لكنهم مع التعطيل الصريح والإفك القبيح يتناقضون ولا يثبتون على مقام (ولهذا رأيت كلامهم مضطربا لا ينعبط لما فيه من التناقض . ولكن لما كنت أبينه وأوضحه أذكر القواعد العلمية التي يعرف الناس حقيقة ما يمكن حمل كلامهم عليه . ويثبت التناقض ، حتى يطالع الناس على ما هم عليه من كفر وهذيان) (لقد عطلوه حقيقة التوحيد وحقيقة الرسالة وهما أصل الإسلام (٢) .

وكما هاجم ابن تيمية اتجاه وحدة الوجود المنحرف ازاء حقيقة التوحيد ، فقد ربط (٣) ذلك بهجومه على نظرية مدرسة ابن عربي ومقدماتها في توحيد العبادة أو وحدة الأديان . وقد أكد ابن تيمية بصدد قول ابن عربي :

عبد الخلائق في الاله عقائدا وأنا اعتقدت جميع ما عقده

(أنهم مشركون لأنهم عبدوا بالله كل مخلوق ، وجوزوا أن يعبد كل شيء) (ومع أنهم يعبدون كل شيء ، فإنهم يقولون ما عبدنا إلا الله) وهذا في رأى ابن تيمية

(١) ابن تيمية : منهاج السنة ج ١ / ٢٣٥ — ٢٣٧ ، ٢٦٣ ، ج ٢ / ١٩ / ٤٥ / ٧٤ . وموافقه صريح المقول لصراح المنقول ج ١ / ٥ / ١٤٦ / ١٦٠ / ١٦١ / ١٨٥ — ١٩٩ / ٢٠٩ / ٢١٩ / ٢٥٢ ، ج ٢ / ٩ — ٢٥ / ٥١ / ٥٥ — ٧٥ / ٦٠ — ٨٧ / ١٥٠ — ٩٨ . وانظر بغية المرتاد ص ١٠٠ ج ٥ .

(٢) ابن تيمية بغية المرتاد ج ٥ / ١٢٢ .

(٣) ابن تيمية الرسائل والمسائل ج ١ / ٨١ — ٨٣ .

﴿ مخالف لدين المرسلين وأهل الكتاب والملة جميعا بل ، ولدين المشركين أيضا ، ولما خطر الله عليه عباده مما يعقلونه بقلوبهم ، ويحدونه في نفوسهم . ﴾ (١) أما دليل ابن تيمية فهو أن الرسل كانوا يعتبرون ما عبده المشركون شيئا غير الله ، وينظرون إلى عبده على أنه عابد لغير الله ، مشرك به ، عاذل به ، جاعل له ندا . كما يستدل بأن الرسل دعوا الخلق إلى عبادة الله وحده لا شريك له وهو هو الإسلام الذي لا يقبل الله من الأولين والآخرين غيره . وقد شارك العالم السني صالح المقبلي (١) ابن تيمية في إنكاره اتجاه مدرسة ابن عربي في نقطتين : الأولى في وحدة الأديان والثانية في دعاوى الكشف وإنكار مدرسة ابن عربي وغيرها حكم العقل في الذوق . أما النقطة الأولى فيقول فيها المقبلي (فان صح سادعا إليه ابن الفارض وابن عربي من عدم التفريق بين الأديان ووجوب الاعتقاد بأنها فروع لأصل واحد فإنه ينبغي على ذلك ألا يكون الأنبياء منصفين حين أنكروا على الكفار عبادة غير الله) . أما النقطة الثانية (٢) لدى المقبلي فيقول فيها ﴿ وأنتم تزعمون أن الكشف ذوق ، ولا يمكن إقامة البرهان عليه . فكل كشف ادعى يجوز خلافه بجواز غلط صاحبه ، ولا طريق إلى معرفة الصادق من الكاذب . وإن كان معرفة ذلك الغلط بالعقل كان الميزان هو العقل ، وكان حاصل الكشف دعوى علم بلا دليل يمكن إقامة ، وعينا حينئذ أن تجري عليهم حكم من ادعى ما يستحيل إقامة البرهان عليه . وقد يكون ممكنا لا يترتب على دعواه حكم ، وقد يكون هذيانا ، وقد يكون كفرا) . ولا شك أن مناقشه المقبلي بدقة هو مادعا إليه الغزالي من تحكيم العقل في مسائل الذوق ليعرف المتوهم من المعقول فيما فصلناه مع الغزالي (٣) .

(١) المقبلي : المعجم الشامخ ٤٦٧ — ٤٦٨ .

(٢) المقبلي : المعجم الشامخ ٧٢٧ — ٧٣٨ .

(٣) الغزالي : اجواهر ٣٧ — ١٢٢ — ١٢٨ .

ولما كانت الدعوة إلى توحيد الأديان — كما فصلنا ذلك في مدرسة ابن عربى مرتبطة بأفضلية خاتم الأولياء على خاتم الأنبياء ، فقد هاجم ابن تيمية ^(١) دعوى ابن عربى ومدرسته بمقدماتها أن الأولياء أفضل من الأنبياء ، وأن خاتم الأولياء أفضل من خاتم الأنبياء وقد وضع ابن تيمية فيما لم نوضحه في دراستنا أن ابن عربى يعتقد أن جبريل خيال في نفس النبي (صلى الله عليه وسلم) وليس ملكا يأتي من السماء ، والنبي يأخذ من هذا الخيال . أما خاتم الأولياء فإنه يأخذ من العقل المجرد الذي يأخذ منه الخيال جبريل ، وجميع الأنبياء على هذا يستفيدون من معرفة الله عن طريق مشكلة خاتم الأولياء . ومن هنا كان جوهر النبوة هو الولاية ، وكانت الولاية أفضل من الرسالة وكان خاتم الأولياء — كما فصلنا — أفضل من خاتم الأنبياء .

وكما لم يسلم من ثورة ابن تيمية سلفه الهروى الأنصارى ت ٤١٨ هـ مفلسف التصرف السلفى فى اتهامه إياه بأنه أكد أن الفناء عند الهروى كان يجمع غير جامع البقاء ، وجاء ابن القيم السلفى ^(٢) أيضا (ت ٧٥١ هـ) بعد ابن تيمية فدافع عن الهروى ما اتهمه به ابن تيمية — أقول كما لم يسلم الهروى من ثورة ابن تيمية ، فإن الغزالي لم يسلم أيضا من ثورته حين قال ^(٣) (ووجدوا مثل ذلك القول بالعقل الأول في المدرسة المشائية) — فى كلام أبى حامد الغزالي ، وقيل إنه رجع عن ذلك) . وحين قال ^(٤) (وهذا الكتاب (مشكاة الأنوار) كالعنصر لمذهب الاتحادية القائلين بوحدة

(١) ابن تيمية : مجموعه الرسائل الكبرى : رسالة الفرقان ج ١ / ١٤٧ القاهرة ١٣٢٣ هـ .

(٢) ابن تيمية : منهاج السنة ج ٣ / ٢٣ — ٢٥ .

(٣) ابن القيم : مدارج السالكين فى شرح منازل السائرين للهروى المخطوط ب ٢٠٥٣١ دار الكتب المصرية ورقه ٤٥٥ — ٤٦٢ وانظر أيضا المقارنة المنازل تحقيق اللخمي ٢١٣ .

(٤) ابن تيمية بغيه المرتاد (السبعينيه) ج ٥ / ٥ — ٩٠ ، ٩٥ .

(٥) ابن تيمية : بغيه المرتاد ١٢ / ٦٠ ج « ونؤكد هنا أن ابن تيمية نفسه يلقي الشك على ما في المشكاة من آراء تتناقض مع منهج الغزالي الصحيح الغزالي الصحيح وهو بهذا أيضا يرد على ما ذكره المحدثون وأهمهم أستاذنا الدكتور عفيفى فى قوله أن الغزالي فى المشكاة (وهى صحيحة فى نظره) بمقدمة لوحدة الوجود (أنظر مقدمة وتحقيق الدكتور عفيفى لرسالة المشكاة أبريل ١٩٦٤ .

الوجود ، وإن كان صاحب الكتاب لم يقل بذلك بل يكفر من يقول بذلك) . ولا شك أن ابن تيمية قد حالفه الشطط الكبير فيما ذكره عن سلفه الممتاز الهروي الأنصارى بدليل دفاع خلفه الممتاز ابن القيم ، وفيما ذكره أيضا عن الغزالي حول العقل الأول في المدرسة المشائية أو ما في مشكاة الأنوار من مذاهب الاتحاد ، فإن الواقع الذي أدركه ابن تيمية في النهاية — هو أن الغزالي في صلب وجوهر مذهبه ينكر مذهبه ينكر مذاهب الفيوضات من أساسها كما ينكر كل الاتجاهات في نظريات الاتحاد . وإذا كان في المشكاة شيء فهو كما ذكرنا لدى الغزالي غير صحيح ، وهو مدسوس ولا شك لا يحرفه ذلك عن جوهر فاسفة ومنهج الغزالي . وهذا هو ما لمس في النهاية ابن تيمية حين قال (وقد توسع أبو حامد في كتاب التفرقة بين الإيمان والزنادقة ، وذكر من الكلام ما قد بسطنا الكلام عليه في غير هذا الموضوع ، وجزم بكفر هؤلاء ، كما جزم به سائر علماء المسلمين ، كما جزم بكفرهم في الترافت وغيره (١) .

وجاء ابن القيم السافى (٢) في مدرسة ابن تيمية فوصف مدرسه ابن عربى بأنها مدرسة أهل الإلحاد : (الذين يقولون ما ثم وجود قديم خالق ، ووجود حادث مخلوق ، بل وجود هذا العالم هو وجود عين الله ، وهو حقيقة هذا العالم فليس عند القوم رب ولا عبيد ولا مالك ولا مملوك ولا راحم ولا مرحوم ولا عابد ولا معبود ولا مستعان به . بل الرب هو نفس العبد وحقيقته ، والمالك هو عين المملوك . والراحم هو عين المرحوم . وإنما التغاير أمر اعتبارى بحسب مظاهر الذات وتجلياتها ، فظهر الله في صورة معبود ، كما ظهر في صورة فرعون ، وفي صورة عبد كما ظهر في صورة العبيد ، وفي صورة هاد كما في صورة الأنبياء والرسل والعلماء . والكل من عين واحدة بل هو العين الواحدة) . وبلغت ابن القيم كما نفت قبله ابن تيمية والغزالي ، وكما التفت حديثاً ولیم جيمس (٣) بعد قرون

(١) ابن القيم التفسير القيم ص ٥١ — ٥٢ .

(٢) ولیم جيمس إرادة الاعتقاد الزججة العربية الدكتور محمود حب الله ١٩٤٩ ج ٢ / ١٠١ .

(٣) المصدر السابق لابن القيم في تفسيره ص ٥١ — ٥٢ .

التفتوا معاً جميعاً إلى النتائج الخلقية المترتبة على هذا الزعم المذنب الوجود حتى إن ابن القيم يعالج الأمر من واقع الحياة ازاء منطق المذهب ، ويريهم كيف يكون موقفهم لو أخذوا بما يقولون (أرضون أن يسوى بين أحدهم وبين الكلب والخنزير فياً كلان معاً في إناء واحد؟ بل أرضون أن يكونوا كالخراف والدجاج وأنواع الحيوان والطيور الذى يذبح فيذبحون ويكونون طعاماً لبعض السباع وجوارح الطير؟ وهل أرضون أن يكون أحدهم والحجر سواء لا يقع حساب على من داسه أو حطمه؟ ويعود فيقول إن نظريتهم فى وحدة الوجود قامت على أساس أن العبد من أفعال الله وأفعال الله من صفاته ، وصفاته من ذاته . وينكر ابن تيمية هذا الأساس ، حيث يرى أن العبد ليس من أفعال الله بل من مفعولاته لا من أفعاله القائمة بذاته . إن مفعولاته آثار أفعاله ، وأفعاله من صفاته القائمة بذاته . واذن قد ذاته مستلزمة لصفاته ، وأفعاله ومفعولاته منفصلة عنه فهى من المخلوقات المحدثات (١) .

بعد ابن تيمية وابن القيم لا نجد سوى طعنين أو مجادلات مضمونها الاتهام المتواصل أكثر من الدراسة التى نجدها لدى ابن تيمية وابن القيم . وأبرز ما ظهر (٣) رسالة كتبها ملا على القارى رعى فيها ابن عربى بالزندقة . قال فيها إنه كفر بأربعة وعشرين دعوة منها قوله « إن الإنسان من الله بمثابة الربوب من العين ، وعلى هذا يكون الله مفقراً لرؤية خلقه ورؤية نفسه)

وقال ابن حجر العسقلانى ٨٥٢ هـ بأن شعر ابن الفارض ينطق بالانحاد الصريح فى شعره . وجاء (٣) برهان الدين البقاعى ٨٥٨ هـ فألف كتابين فى تكفير ابن عربى وابن الفارض هما تنبيه الغبي على تكفير ابن عربى ، وتحذير العباد من أهل العناد ببدعة الانحاد .

(١) ابن القيم مدارج السالكين (المطبوع) ج ٣ / ٩٤ ،

(٢) الدكتور محمد مصطفى حلمى . ابن الفارض ٨٢ — ٨٣ .

(٣) الدكتور أحمد أمين ظهر الإسلام ج ٤ / ٢٢٠ .

وقد عدد البقاعى العلماء الذين رموا مدرسة ابن العربى بالزندقة وذكر منهم عز الدين ابن عبد السلام وابن دقيق العيد ، وتقى الدين السبكي . كما عدد بعض الكتب التى هاجمت مدرسة ابن عربى وذكر منها : الميزان ولسان الميزان لابن حجر العسقلانى وتاريخ ابن كثير ، وناصح الموحدين وفاضحة الملحدين للعلاء البخارى والفتاوى المكية للعراقى ، وتاريخ العيني ، وشرح التائية للبساطى وكشف الغطاء لابن الأهدال . وقد أكد البقاعى نقلا عن عضد الدين الايجى أن ابن عربى وابن الفارض كانا يتعاطيان الحشيش وأن ما انتهى إليه كان بسببه . وقد رد على البقاعى جلال الدين^(١) السيوطى فى كتاب أسماه : (قمع المعارض بنصرة ابن الفارض) ، وكتاب آخر عن ابن عربى أسماه : تنبيه الغبي فى تبرئة ابن عربى . لكن أمثال هذه الكتب ليست فيها دراسات علمية دقيقة كما ذكرنا ؛ فإن الطعون والأوصاف القاسية تزدهم وتحشد فيها لنصرة الأشخاص فى الجبهتين المتعارضتين دون الالتفات إلى الناحية العلمية فى الدراسة^(٢) — تلك التى وجدناها عند الغزالى ، أو ابن تيمية ، أو ابن القيم والتى سنجدها لدى ابن خلدون .

ثالثاً : ابن خلدون (٧٣٢ — ٨٠٨ هـ / ١٣٣١ — ١٤٠٥) نحن الآن أمام عالم الاجتماع الأول ، ولسنا مع الغزالى العظيم الذى تسامح فيه جانبه الصوفى ، ولسنا مع ابن تيمية العظيم الذى تشدد كسلفى فحكم بكفر مطلق على كل أصحاب النظريات المنفصلة عن الكتاب والسنة . فماذا قال ابن خلدون العالم فى التصوف عامة ، وفى النظريات الفلسفية المنفصلة وغير المنفصلة ، خاصة أن ابن خلدون يعنى بدراسة التصوف كظاهرة

(١) دائرة المعارف الإسلامية مادة ابن عربى ٢٣١ — ٢٣٧ وانظر المقارنة والاستقصاء مخطوط رقم ٩٨ للسيوطى : قمع المعارض بنصرة ابن الفارض وتنبيه الغبي ص ٥٣ والمقبلى فى العلم الشامخ ٣٧٨ .
(٢) من أمثال السداجة فى النقد ما ذكره السيوطى فى دفاعه عن ابن الفارض (الم يجمع به الشهاب السهرودى ؟ وحلاه بالطراز اللازوردى ؟ . وقد دافع أستاذنا الدكتور محمد مصطفى حلمى عن ابن الفارض مؤكداً أن البقاعى كان مسيئاً للفهم يخلط بين وحدة الوجود كحقيقة عند ابن عربى ، ووحدة الوجود كحال عند ابن الفارض وذكر أن ابن الفارض لو كان موضع هجوم لما أكرمه الملك الكامل الأيوبي (انظر الدكتور مصطفى حلمى : ابن الفارض والحق الآن ٨٥ / ٨٦ وانظر دائرة المعارف الإسلامية مادة ابن عربى ٢٣٦ — ٢٣٧ .

عمرانية فيبحث التفاعل بينها وبين الجماعة التي تولد وتحيا وتنمو فيها هذه الظاهرة ، ثم يرقب شعور هذه الجماعة نحو هذه الظاهرة وموقفها منها ، وما لعله أن يتعاور هذه الظاهرة وهذا الشعور من تطور تبعاً للأزمنة والأحوال ، وتبعاً للأوساط الاجتماعية . وهذا هو ما بحثه ابن خلدون في مقدمته ، (١) ولكنه أضاف إلى هذا العمل الممتازة عملاً آخر في كتاب خصصه لهذه المسألة (٢) بحث فيه التصوف كعالم اجتماعي في صميم الدين متحرراً من القيود التي وضعها فقهاء المالكية بالذات للمفتين وللفقهاء ، وهو نفس الوضع التي تحرر فيه الغزالي قبل ابن خلدون ، فقد كان الغزالي شافعي المذهب أساساً . لقد لاحظ ابن خلدون أن التعاريف التي ذكرها الصوفية كثيرة غير واضحة . ومن هنا لم تدل على حقيقة واحدة ، بل على حقائق متعددة ومفاهيم يتمييز الواحد منها عن الآخر . وقد رد ابن خلدون (٣) هذه الكثرة في التعاريف والمذلولات إلى عاملين أساسيين :

أولهما : أن الصوفية لم يقصدوا بها تعريف التصوف علمياً ، بل قصدوا بها التعبير عن أحوالهم ومواجيدهم المتغيرة . ولا شك أن الغزالي (٤) العالم قد سبق بهذه الملاحظة ابن خلدون .

ثانيهما : اتساع مرافق ومجالات الحياة الإسلامية تبعاً لاتساع الدولة ، واشتمالها على

(١) ابن خلدون : المقدمة ٣٢٨ — ٣٣٣

(٢) ابن خلدون (شفاء السائل لتهذيب السائل) وقد وضعه ما بين عام ٧٧٤ ، ٧٧٦ هـ حين كان يتردد بين المغرب والأندلس . وقد نشره الأب اغناطيوس خليفة اليسوعي وعلق عليه و أصدره معهد الآداب الشرقية في بيروت عام ١٩٥٨ . ونشره كذلك في نفس الوقت الأستاذ محمد بن ناوي الطنجي الاستاذ بكلية الآداب بانقرة طبع سيتانبول ١٩٥٨ في طبعة تقع في نحو ١٣٤ صفحة عن آيدلن مغربيين أقدمهما : نسخة كتبت عام ٨٩٠ هـ كانت في مكتبة (عبد الرحمن زيدان بالمغرب ١٣٦٥ هـ) وتقلت إلى مصر عام ١٩٤٩ م مع أبي بكر التطواني واحتفظت دار الكتب المصرية بصورة منها رقم (٢٤٢١٩ ب) ولا شك في صحة نسبة الكتاب إليه كما أكد المحققون وكما أكد الأستاذ محمد عبد الله عان وأظن ابن خلدون .
يقام الدكتور علي عبد الرحمن وافي / مايو ١٩٦٢ / ٢٨١ — ٢٨٣ . وانظر زروق الفاسي : قواعد التصوف : القاهرة ١٣١٨ هـ / ٢٤ . وانظر مؤلفات ابن خلدون للدكتور عبد الرحمن بدوي .

(٣) ابن خلدون : شفاء السائل ٤٨ / ٤٩ .

(٤) الأحياء شرح الزبيدي ٨ / ٥٩٠ وانظر زروق قواعد التصوف ٣

ثقافات دينية سابقة على الإسلام ، وصراع عنيف بين هذه التيارات الداخلية ، والتراث القديم والدين الجديد في مفهوماته الدنيوية والأخروية .

من هنا نجد أن الأستاذ نيكلسون (١) قد أرهاق نفسه طويلا حين جمع عشرات من التعاريف تزيد على التسعين لمفهوم التصوف ، وهو يأمل أن تدله على تطورات التصوف . فلم يأت عمله المشكور بنتيجة ذات قيمة كما يقول هو . فإذا نظرنا إلى تعريف ابن خلدون نجده وصل في تحليله العلمي التفصيلي إلى تقسيم التكاليف الشرعية إلى نوعين : نوع يتعلق بالأعمال الظاهرة ، ونوع يتعلق بالأعمال الباطنة . وقد حدد ابن خلدون مفهوم الغزالي في فلسفة الاستقامة ، أو الصدق ، أو الاتساق ، أو الاستواء بين السر والعلان ، والباطن والظاهر والنية والسلوك (٢) فقال (إن أعمال الباطن مبدأ لأعمال الظاهر ، وأعمال الظاهر آثار عنها ، فإن كان الأصل صالحا كانت الآثار صالحة) ، فلما اختلفت الفرق الكلامية ، وادعت كل فرقة أنها على الحق انفرد (كما يقول ابن خلدون والقشيري) خواص السنة المحافظون على أعمال القلوب للمقتدون بالسلف في أعمالهم الباطنة الظاهرة وسموا بالصفة . من ذلك الحين انقسم البحث في علم الشريعة دون أى انقسام في حقيقتها إلى قسمين : قسم يعنى بنظام المجتمع الإسلامى حسب ما تتطلبه أصول الشريعة الإسلامية ويختص العارفون بهذا القسم بالفتيا والنضاء ، وقسم يعنى بما يخص الإنسان في نفسه وهو فقه القلب ومعرفة الأحكام المتعلقة بأفعال القلوب وتوكيدها في القسم الأول ، في كل ما يخص الفرد كعضو في جسد المجتمع كله ، في أمور دنياه وأخراه . وهنا يصل ابن خلدون إلى تعريف التصوف بأنه (رعاية حسن الأدب مع

(١) نيكلسون . المحلة الأسبوعية ١٩٠٦ / 348 — p223) وهو نص كتاب في التصوف الإسلامى الذى ترجمه الدكتور ، فيفى واظر الترجمة ١ / —

(٢) شفاء ٦ / ١٨ .

"الله في الأعمال الباطنة والظاهرة بالوقوف عند حدوده". أما معنى الظاهر والباطن عنده فهو ليس ذلك المعنى الذي يقسم الشريعة ويفصل بين جانبيها فصلاً فالمعنى كما يقول ابن خلدون أن لها حكماً على المكلفين من حيث ظاهر أعمالهم ، وحكماً عليهم من حيث باطن أعمالهم ، لا ما يموه به بعض الباطنية ، ويخرفونه من أقوال سفسافة ناقضة لمعقل الشريعة تقتضي أن الشارع أظهر حكماً ، وأبطن آخر . تعالى الله عما يقولون . (١)

وقد حدد ابن خلدون (٢) أن طريق المتصوفة منحصرة في طريقين :

(الأولى : طريق سلفهم الجارية على الكتاب والسنة والافتداء بالسلف الصالح من الصحابة والتابعين . الثانية : مشوبة بالبدع وهى طريق قوم من المتأخرين يجعلون الطريقة الأولى وسيلة إلى كشف حجاب الحس لأنها من نتائجها . ومن هؤلاء المتصوفة ابن براجان ، وابن قسى ، وابن عربى وابن سبعين واتباعهم ممن سلك سبيلهم ودان بنجاتهم . ولهم تواليف كثيرة مشحونة بصريح الكفر ومستهجن البدع ، وتأويل الظواهر لذلك على أبعد الوجوه وأقبحها ، بما يستغرب الناظر فيها من نسبتها إلى الملة أو عدها في الشريعة) ويعود ابن خلدون في فصل موقفه منهم لدى نظرياتهم في الكشف ووحدة الوجود ومتولداتها فيقول (والذي يجمع مذاهبهم على اختلافها وتشعب طرقها رأيان . الأول : رأى أصحاب التجلى والمظاهر والأسماء والحضرات . وحاصله في ترتيب صدور الموجودات عن الواجب الحق : أن أنية الحق هى الوحدة ، وأن الوحدة نشأت عنها الأحدية والواحدية ، وهما اعتباران للوحدة ، لأنها أخذت من حيث سقوط الكثرة وانتفاء الاعتبارات فهى الأحدية ، وإن أخذت من حيث اعتبار الكثرة والحقائق غير المتناهية فهى الواحدية . ونسبة الواحدية إلى الأحدية نسبة الظاهر إلى الباطن ، والشهادة إلى الغيب ، فهى مظهر للأحدية

(١) شفاء ٦ / ١٨ .

(٢) و ٣) ابن خلدون : شفاء ١٠ ، وانظر ص ٥٨ — ٦٣ أيضاً .

بمنزلة المظهر للتجلى . ثم تلك الوحدة الجامعة التي هي عين الذات ، وعين قبولها .
 الاعتبارين أعنى اعتبار الباطن وتوحيده عن الكثرة ، واعتبار الباطن وتكثره ، فهمى
 بين البطون والظهور كالمحدث في نفسه مع نفسه . ثم أول مراتب الظهور ظهوره لنفسه ،
 وأول متعلق الظهور الكمال الاسمائى للحديث مع نفسه ، وأول التجليات (عندهم) تجلى
 الذات الأقدس على نفسه . وينقلون في هذا حديثاً نبوياً يحملونه أصل نحلتهم وهو « كنت
 كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف خلقت الخلق ليعرفونى » والله أعلم بصحته ، مع أنه لا يشهد
 « ولو صح » بتفاصيل هذا المذهب ولا يقوم له بدليل واضح . ثم تضمن هذا التجلى عندهم
 للكمال وهو إفاضة الایجاد والظهور ، وليس هو من حيث الأحدية التي هي سلب لكثرة
 بل من حيث الواحدية التي هي المظهر (١) .

هذا هو رأى الأول الذى يتضمن جانب مذهب ابن عربى فى أصوله وفروعه كما
 رواه ابن خلدون . اما رأى الثانى فهو رأى أصحاب الوحدة وهو رأى أغرب من الأول
 فى مفهومه وتعلقه . ومن أشهر القائلين به كما يؤكد (٢) ابن خلدون فى تفصيلاته الدقيقة
 (ابن دهاق وابن سبعين ، والششتري وأصحابهم . وحاصله بعد إتمام النظر والخوض
 فيما خاض فيه غيرهم فى الواحد وما صدر عن الواحد . أن البارى جل وعلا هو مجموع مظاهر
 وما بطن ولا شئ خلاف ذلك ، وأن تعدد هذه الحقيقة المطلقة ، والأنية الجامعة التي هي عن
 كل أنية ، والهوية التي هي عين كل هوية إنما وقع بالأوهام : من الزمان والمكان والخلاف

(١) ابن خلدون : شفاء ٦٠ والمصدر السابق له . وانظر للمقارنة والاستقصاء الفاشانى : شرح
 الفصوص ٥٩ والدرر المنتشرة للسيوطى ١٩٥ وقد نفي صحة الحديث المذكور ابن تيمية وابن حجر
 والزرکشی : شفاء ٦٠

(٢) ابن خلدون شفاء ٥٨ — ٦٣ .

(٣) ابن دهاق ت ٦١١ هـ من اساتذة ابن عربى فى مدرسة ابن مشرة : وابن دهاق له شرح علم
 محاسن المجانس لابن العريف استاد ابن عربى أيضاً فى مدرسته الأولى . انظر نفح الطيب ليدنى
 ج ٢ / ٤٠٢ .

والغيبية والظهور والآلام واللذة والوجود والعدم . إنهم قالوا وهذه كلها إذا حقت
إنما هي أوهام راجعة وليس في الخارج شيء منها ، فإذا استقطت الأوهام صار مجموع
العالم بأسره وما فيه واحدا وذلك الواحد هو الحق) .

ويصل بنا ابن خلدون^(١) بعد جولات تفصيلية في إراز حقائق المذهب وتوليدات
مدرسة ابن عربي فيه وأصول هذه المدرسة (عند ابن العريف ت ٥٢٥ هـ) وابن برجان
٥٣٦ هـ ، وابن مدين ٥٩٤ هـ وابن قسي ٥٤٦ هـ ، والبروني (أبو العباس أحمد بن أبي
الحسن علي بن يوسف القرشي البوني ٦٢٢ هـ) وابن الفارض ٦٣٢ هـ ، وابن سودكين
(اسماعيل بن سودكين ٦٤٠ هـ) وابن سبعين ٦٦٧ هـ والششتري ٦٦٨ هـ والتلمساني
٦٩٠ هـ . أقول يصل من هذا التحديد الذي ذكره في المقدمة وشفاء المسائل — إلى القول
الفصل ، فيؤكد أنه ليس ثناء أحد على هؤلاء حجة . (ولو بلغ المثني^(٢) ما عسى أن يبلغ
من الفضل . فإن الكتاب والسنة أبلغ فضل وشهادة من كل أحد) (وأما حكم هذه الكتب
المتضمنة لتلك العقائد المضلة وما يوجد منها أو من نسخها بأيدي الناس مثل الفصوص
والفتوحات المكية لابن عربي ، والبدل لابن سبعين ، وخلق النملين لابن قسي — فالحكم
في هذه الكتب وأمثالها إذهاب أعيانها متى وجدت بالتحريق بالنار والغسل بالماء ، حتى
ينمحي أثر الكتابة لما في ذلك من المصلحة العامة في الدين بمحو العقائد الختلة . فيتمين على
أولى الأمر إحراق هذه الكتب دفعا للمفسدة العامة . ويتمين على من كانت عنده التمكن
منها للاحراق^(٣)) . وهذا النص الخطير من ابن خلدون أخذته ورواه عنه ووثقه صاحب
العلم الشامخ في إيثار الحق على الآباء والمشايع^(٤) . ضاف المقبلي^(٥) (... وعين اليقين

(١) شفاء ١١٠ وانظر المقدمة ٣٣١ — ٣٣٣

(٢) شفاء ١١٠ .

(٣) ابن خلدون : شفاء ١١٠

(٤ و ٥) المقبلي : العلم الشامخ في إيثار الحق على الآباء والمشايع ص ٤٧٨ القاهرة ١٣٢٨ هـ .

لابن بركان ، وما أجدر الكثير من شعر ابن الفارض والعفيف التلمساني ، وأمثالها أن ييلحق بهذه الكتب ، وكذا شرح ابن الفرغاني لفصيحة التائية من نظم الفارض ، ويتعين على من كانت عنده هذه الكتب التمكن منها الاحراق ، وإلا فينتزعا منه ولي الأمر ، ويؤديه على معارضته في منعها لأن ولي الأمر لا يعارض في المصالح العامة . ولا شك أن ابن خلدون والمقبلي كانا قاسيين في عملية التحريق والغسل بالماء أو تأديب من يعارض في عملية التحريق والمحو لهذه الكتب . فلا شك أن وجودها للدراسة بعيدا عن متناول العوام وغير المتخصصين أمر له أهمية ورسالته مع أمثال ابن خلدون العالم الأول للاجتماع ولعلوم العمران .

وقد بدت لنا ملاحظة لاحظناها في تأكيد أن الإحسان ليس طريقه الغلو في الدين حسب مضمون الحديث الشريف (إياكم والغلو في الدين فإنما هلك من كان قبلكم بالغلو في الدين (١)) . وقد أبان ابن خلدون ما توسع في فلسفته الغزالي عن الاستواء بين السر والعلن حين رأى (٢) (أن تكون ظواهر الإنسان وبواطنه على اتفاق فيما يقوم به من أعمال) . نفس الموقف هو ما وقفه ابن خلدون في تفرقة الدقيقة بين مفهوم العلم من فوق وبين التعليم الكسبي ، وأثر الاستعداد والتحصيل والمربي لفتح بوارق العلم من فوق ، فقد بين أنه لا طريق ولا سبيل لأى علم من فوق لدى مغرور ، أو جاهل ، أو متأله أو منافق أو هادم لأصول الشريعة (٣) . ولقد أخطأ الأستاذ ساطع الحصري (٤) حين لاحظ هذه الصلة بين ابن خلدون والغزالي أو حين أحس بها ، فرأى أن ابن خلدون قد تصوف ، وترك اتجاهه في علم العمران . وهي نفس الملاحظة غير الدقيقة التي لاحظها ابن الجوزي — فيما ذكرناه — حين اعتقد أن الغزالي

(١) ابن خلدون شفاء ٣٩ — ٢ و ٣ ابن خلدون شفاء ٢٦ وانظر المقارنه والربط بين ابن خلدون والغزالي : الشفاء ٢٢ / ٢٦ / ٣٥ / ٣٦ والإحياء للغزالي ٣ / ١٦ / ١٧ / ٢٦ / ٣٩ والغزالي في الرسالة اللدنيه ٦٠ .
(٤) ساطع الحصري : دراسات عن مقدمه ابن خلدون ١٢٠ ١٧٠ وانظر تاووت الطنجي مقال تعريف على ابن خلدون ص ٣٠٣ .

قد باع الفقه بالتصوف واستغرق في التجريدات رغم أنه كان قبل وبعد كل شيء حجة الإسلام ، كما كان ابن خلدون قبل وبعد كل شيء عالم اجتماع ، ورغم أن كليهما كان عالما منهجيا عظيما بحكم المنهج العلمي في التفكير لاجلهم أي أمر أو وضع آخر . والواقع أن الغزالي لم يكن دائما قبلة ابن خلدون ، فقد خالفه ابن خلدون في نقطة هامة حول الإلهام والعلوم الهامية . فالغزالي حين رأى أن الأدلة على العلوم الإلهية قاطعة لا يمكن إنكارها كمبدأ عام ، يرى ابن خلدون أن أدلتها قاصرة على الذين يجدونها لا تتعداهم ولا تتضح لغيرهم ، وليس هذا أيضا في رأى ابن خلدون سبيل البراهين والأدلة ، وتلك نظرة الحق بابن خلدون بالنسبة لرأى عالم الاجتماع في الوجدانيات ، وإن كان الغزالي في الواقع « كما فصلنا » قد فسر موقفه من الإلهام والعلوم الإلهية بأن النظر العقلي لا بد أن يتحكم في مواقف الإلهام والعلوم الإلهية ليتمكن تمييز المتوهم من المستحق ، فإن (الباطن) لا ضبط له (٢) .

الجديد فيما لم نذكره عن ابن خلدون في مناقشاته للانحراف والاستقامة . هو عرضه (٣) الدقيق لنماذج الانحراف وصور المنحرفين (فمنهم من اختل جسمه حتى تلف . ومنهم من تلف عقله أو كاد . ومنهم من شاد الدين بما لم يأذن الله به (ولن يشاد الدين أحد إلا غلبه) . . ومنهم من يؤس من روح الله في السلوك أو كاد . ومنهم من كان في طريقه على خير من علم أو عمل ، فانقطع عنه نعارض رياء أو عجب أو حب دنيا أو جاه ، ولم يتحقق : أصبح ذلك العارض أم وسواس ، فترك العمل والعلم ظاناً أنه يتركه الله وقد نال الشيطان منه ما قصد . ومنهم من ساء ظنه بالطريقة وأهلها وكذب بها . ومنهم من يجوز كذب .

(١) الأحياء ١ / ١٤٨ / ١٥١ والشفاء لأن خلدون ٢٢ / ٥٨ / ٦٩ / ٨٧ / ٩٠ / ٩١ / ٩٣ وانظر أيضا المنفذ ٤٤ / ٤٥ وكيمايا العادة ٨٧ / ٨٨ للغزالي .
 (٢) الغزالي : إحياء ج ١ / ٣٧
 (٣) ابن خلدون شفاء ٨٤ / ٨٥ / ٨٦ وانظر شرح الأحياء للقسطلاني ج ١ : ١٢٤ وانظر الشفاء للقاضي عياض للمقارنة والربط ج ٤ / ٥٣٦ / ٥٣٩ / ٥٩٨ .

الأنبياء فيما أمرهم الله بتبليغه للناس ، ويرى أن ما جاءت به الرسل من الأخبار عما كان وعما يكون من أمور الآخرة مثل الحشر والقيامة والجنة والنار ، ليس فيها شيء على مقتضى لفظها ومفهوم خطابها ، وإنما خاطب بها الأنبياء أممهم على وجه المصلحة لهم إذ لم يمكنهم التصريح لقصور أفهامهم . ومنهم من قال بأن النبوة صفة يمكن للانسان اكتسابها والوصول إليها عن طريق الرياضة وصفاء القلب (وقوة الخيلة) حتى ساغ لبعضهم أن يدعى النبوة لنفسه . وحتى كان الأولياء أفضل من الأنبياء لأن جوهر النبوة هو الولاية (١) ومنهم من أسقط التكليف ، ورخص الرقص والسماع وصحبة النساء والأحداث (كما يقول ابن الجوزي (٢)) فقال إليهم طلاب الدنيا لما يرون عندهم من الراحة ، حتى أكد بعضهم أن (المحظور على غيرهم من المحرمات مباح لهم إذا بلغوا منزل الوصول الذي سموه منزل الخاصة (٣)) ، وحتى قال بعضهم : (إذا وصلت إلى مقام اليقين لدى (واعبد ربك حتى يأتيك اليقين (٤)) ، فقد سقطت عنك العبادة (٥)) وحتى قال ابن عربي (٦) (واعبد ربك حتى يأتيك اليقين فتنتهي عبادتك بانقضاء وجوده فيكون هو العابد والمعبود جميعاً لا غيره) .

أمر آخر أفاضه وحققه (٧) ابن خلدون رداً على دعاوى التآله في جميع النظريات المنفصلة . هذا الأمر هو بشرية الرسول . وقد أكد ابن خلدون أن هذه البشرية تؤكد حقيقة الألوهية وحقيقة التوحيد وهما مضمون العقيدة الإسلامية ، كما يقول القرآن في كثير من

-
- (١) ابن خلدون شفاء ٨٤/٨٦ وانظر أيضاً الأشعرى مقالات الإسلاميين ٤٣٨/٤٤٠ .
 (٢) ابن الجوزي (الواعظ) تلبس إبليس ١٦٠ .
 (٣) الأشعرى : مقالات الإسلاميين ١٨ / ٢٨٩ .
 (٤) آية ١٩ من الحجر / ١٥ .
 (٥) شرح الأحياء للزبيدي ٨ / ٢٣٩ .
 (٦) ابن عربي تفسير القرآن (المنسوب إليه) ح ٢٥٣ / وانظر أيضاً للمقارنة ابن تيمية رسالة العبودية ١٠ وانظر أيضاً للمقارنة الغزالي : فيصل التفرقة / ٩٤ .
 (٧) ابن خلدون : الشفاء المقدمة ، والمصادر السابقة لابن خلدون في كتابه الممتاز شفاء الدائل (م ٤٢ — الصوفية)

آياته أمثال : (قل إنما أنا بشر مثلكم يوحى إلى أنما إليكم إله واحد ^(١)) (قل سبحان ربي هل كنت إلا بشراً رسولا ؟ ^(٢)) . وقد أوضح ابن خلدون أن القرآن أزال كل الشك بآية حقيقة ومضمون معنى النبوة ، ومعنى النبي . فالله وحده (علام الغيوب ^(٣))) وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو ^(٤)) ، وهو وحده (عالم الغيب فلا يظهر على غيبه أحداً إلا من ارتضى من رسول ^(٥)) (تلك من أنباء الغيب نوحيه إليك . ما كنت تعلمها أنت ولا قومك من قبل هذا ^(٦)) (ذلك من أنباء الغيب نوحيه إليك ^(٧))) (قل إنما الديب لله ^(٨)) (ولا أقول لكم عندي خزائن الله ولا أعلم الغيب ^(٩)) (والله غيب السماوات والأرض ^(١٠)) (ولو كنت أعلم الغيب لاستكثرت من الخير ^(١١)) (وما كان الله ليطلعكم على الغيب ^(١٢)) .

وقد أوضح ابن خلدون بهدى القرآن أن لا مكان لأية صورة من صور الشرك في الإسلام (قل أنى أمرت أن أكون أول من أسلم ولا تكونن من المشركين) ^(١٣)) (أنى أشركت ليحبطن عملي) ^(١٤) . وهو حين يتحدث عن التوحيد يؤكد ما أكدته الفرائض

-
- (١) آية ١١٠ من الكهف
 (٢) آية ٩٣ من الإسراء / ٧
 (٣) آية ١٠٩ / ١١٦ من المائدة / ٥
 (٤) آية ٥٩ من الأنعام / ٦
 (٥) آية ٢٦ / ٢٧ من الجن / ٧٢
 (٦) آية ٤٩ من هود / ١١
 (٧) آية ٤٤ آل عمران / ١٣
 (٨) آية ٢٠ من يونس / ١٠
 (٩) آية ٣١ من هود / ١١
 (١٠) آية ١٢٣ من هود
 (١١) آية ١٨٨ من الأعراف / ٧
 (١٢) آية ١٧٩ آل عمران / ٣
 (١٣) آية ١٤ من الأنعام / ٦
 (١٤) آية ٦٥ من الزمر / ٣٩ .

في أن التوحيد مبعث الحرية (فإن الثمرة اللازمة لهذا التوحيد الذي تضمحل فيه كل الوسائط بين الله والناس أن أصبح عقل المسلم ووجدانه حرين لا يخضعان لشيء غير الله الواحد) وهذه الحرية هي هدية الإسلام للمسلمين ، وهي في الوقت نفسه تقدير الإسلام للإنسانية الإنسان ورفع مكانته لا للدعوة إلى ألوهيته. إن الدعوة قائمة في آيتين كريمتين ينطق بهما ملائكة القلوب منذ نزلت حتى يرث الله الأرض ومن عليها وهما (إياك نعبد، وإياك نستعين) (١) .. اهدنا الصراط المستقيم) وهل كان الإسلام يعني فيما يعني بهذه الآيات غير الحرص على سلامة التوحيد؟ (٢) وهل كان يعني كما يقول ابن خلدون غير (٣) تأكيد اكتمال الشرائع وختمها بشريعة الإسلام؟

وأخيراً نصل مع ابن خلدون إلى توكيده أن الإسلام روحانية إيجابية تتعمق أعمال المسلم ووجدانياته ، وهو إلى هذا مادية تزخر بالقوة . (فالإسلام حي قوى ما أفلح المسلمون في المحافظة على الانسجام بين روحانيته وبين حياته المادية الزاخرة فإذا سالت إحدى السكفتين أو أهملت فقد الإسلام حقيقته) ، وفي هذا تأكيد أقوى لفصله الغزالي .

رابعاً : الفلاسفة الحديثة ، ومحمد إقبال : (١٨٧٦ — ١٩٣٨ م)

ماذا حدث بعد ابن خلدون؟ لقد مضى عام ٨٠٨ هـ إلى بارثه وكانت مدرسة ابن عربي تصل إلى ذروتها من التطور الذي لم يطلع على نهايته ابن خلدون لدى الجيل (ت ٨٠٥ هـ) فعلى الرغم من أنهما كانا متعاصرين تماماً إلا أن تراث الجيل لم يصل

(١) آية ٦٤٥ من القاتعة

(٢) الطنجي مقدمة شفاعة ابن خلدون (نب) وأنظر للربط والاستقصاء صحيح مسلم ٣١٢ / ٢

وشرح الزبيدي لأحياء الغزالي ٨ / ١٣٩ والمكي قوت القلوب ج ٢ / ٢٦٧ .

(٣) مقدمة ابن خلدون ٢١٨ / ٢٣١ .

إلى سمع ابن خلدون ، ولهذا لم يؤرخ عنه في كتبه التي كتبها قبل عام ٧٧٦ هـ . أقول :
كان الجيلي قد أدى رسالته كاملة نحو غاية مدرسة ابن عربي ومضى وهو يردد وتردد معه
كثير من الدوائر المنفصلة قوله .

وما الخلق في التمثال إلا كشاجة وأنت بها الماء الذي هو تابع
إذا كنت في حكم الشريعة عاصياً فإنني في علم الحقيقة طائع (١)

من هنا أثمرت مدرسة ابن عربي في الشرق والمغرب ، حتى قادت ذلك التيار —
المسيحي في وحدة الوجود . التيار الذي بدت بوادره الواضحة لدى أموري ت ١٢٠٧ م .
أستاذ اللاهوت في باريس ، الذي قررت مدرسته (٢) أن الأقانيم الثلاثة الإلهية مخلوقات
إلهية تتجسد جميعاً ، وإن كل إنسان عضو إلهي كالسيح ، وأن جميع آيات الكتب المقدسة
في الألوهية تنطبق (على كل واحد منا) . وقررت أنه لما كان الإنسان عضواً إلهياً فوق
الخطيئة ، ولما كان كل فعل إنساني صادراً عن الله الموجود الأوحد ، فلا تمايز بين الخير
والشر ، وهو نفس الاتجاه ونفس المصير المتصل لاتجاه ابن عربي ، وكان قد تطور
دافيد دي دينان الذي ولد قبيل ولادة ابن عربي بقليل من الزمان وقال في صورة منطقية
يحتة عن وحدة الوجود .

(لكي يختلف شيان يجب أن يكون فيهما عنصر مشترك ، وعنصر فاعل أو فارق ،
وليس هناك جنس مشترك بين المادة والروح ، فليس هناك شيء يفصل بينهما ، فهما إذن
واحد بالماهية . واحد غير معين بظهر فيما يسمى بالأجسام ، وفيما يسمى بالأرواح (٣) . وكان
تيار ابن عربي في مدرسة الجيلي قد أدى رسالته فظهر أثره لدى إيسكهارت (١٣٢٧ هـ)

(١) الجيلي الانسان الكامل ج ٢ / ٨٣ .

(٢) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة في العصر الوسيط ١١١ - ١١٢ / ٣٢٣ وانظر تاريخ الفلسفة

الحديثة ١١٦ - ١١٧ .

حتى ظهر أخيرا لدى اسبنوزا ١٦٧٧ (١) م . ولكن ألم تكن هناك أية حركة إيجابية في الأفق المسيحي ضد هذه التيارات ؟ الواقع أنه لم تقم حركة فكرية إلا لدى القديس الأكرين ت ١٢٧٤ م . أما قبلها فما كان إلا مجرد احتجاجات ونشرات من الجمع الكنسي منذ عام ١٢١٠ م . فماذا قال القديس الأكويني أول هادم لنظرية وحدة الوجود قبل ابن تيمية (ت ٥٧٢٨ — ١٣٢٧ م) وقبل ابن خلدون (٨٠٨ هـ — ١٤٠٥ م) ؟ يقول القديس الأكويني (٢) (كل موجود ما خلا الله مخلوق من الله ضرورة لأن الوجود القائم بذاته لا يمكن أن يكون إلا واحدا ، فيلزم أن كل ما خلا الله ليس عين وجوده ، ولكنه وجود بالمشاركة . وليس الوجود بالمشاركة صدورا عن ذات الله كما تقول الأفلوطينية الحديثة ، لأن ما يصدر عن الذات صدورا ضروريا فهو مثل الذات ، وليس العالم مثل الله) . من هنا يسقط مذهب وحدة الوجود ، الذي يعتبر العالم مظهرا لله ، كما يقول يوسف كرم (٣) .

ومع ذلك جاء اسبنوزا (١٦٣٢ — ١٦٧٧ م) حول منتصف القرن السابع عشر ، فأكد من جديد (٤) أن (العلة والمعلول يجب أن يكونا من نوع واحد) بحجة أن ما يكون في المعلول دون أن يكون لذاته في العلة ، يكون صادرا عن العدم . وبينما كان ديكارت (٥) (١٥٩٦ — ١٦٥٠ م) قبله مباشرة يرى أخذا عن المدرسين أن مافي للمعلول يجب أن يكون في العلة على صورته أو على نحو أسمى — لزم عند اسبنوزا (٦) أن الكل واحد ضروري ، وأن الجوهر الأوحد علة باطنة لجميع الظواهر ، هي في معلولاتها ومعلولاتها

(١) بلاسيوس : تاريخ الفكر الاندلسي لأنجل بالاثيا يرجه الدكتور حسين مؤنس ٢٢٣ وما بعدها .

(٢) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة في العصر الوسيط ١٨٢

(٣) المصدر السابق له .

(٤) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة ١٠٣ — ١١٨

(٥) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة ٥٦ — ٨٤ وانظر الدكتور عثمان أمين ديكارت .

(٦) المصدر السابق ليوسف كرم عن اسبنوزا وانظر الأصل

فيها . فهو قد محا العلة المفارقة للمتعديّة إلى خارج ، فمحا بهذا تنافية الله والعالم ، وثنائية النفس والجسم والتفاعل بينهما ، وتمايز العقل والإرادة على ما يقتضيه المذهب من نحو كل المميزات في الخير والشر ، وذهب إلى ما وصل إليه ابن عربي بل انتهى بذلك إلى الالوية المطلقة ، ومحا الغائية ، وقصر معنى العلية على عليّة الدعوى أو الترابط المنطقي دون عليّة الوجود أو الفاعلية ، وقضى فيما قضى على المفهوم الأخلاقي حين أجهز على مفهوم الحرية والإرادة . وقد أكد الأستاذ دونان^(١) Dunan فشل المحاولات التي بذلت لتبرئة دعاة وحدة الوجود من سقوط المذهب في هوى الانحراف عن الشرائع والسقوط في دركات الإلحاد ، مثل فشل المحاولات القديمة مع مدرسة ابن عربي على السواء ، فهم جميعاً دون أى شك واقعون في شباك نبد فكرة الخلق . وتوكيد فكرة الصدور الأفلوطيني والانبثاق الرواقي أو الهندي في الغنوص القديم ، الدليل أن أصل ولب المذهب ينفي مبدأ فكرة الخلق على الإطلاق ، رغم التموهيات والتأفيقات . والدليل أن الخلق من عدم عندهم يقتضى بالضرورة أجنبية الخالق عن المخلوق ، ويقتضى بالتالي تعدد الوجود . وهم يؤكّدون وحدته وينكرون تعدده ، ولو أقروا بالخلق لتناقضوا .

ولا نجد في الفلسفة الحديثة من نقض وحدة الوجود ومتولداتها أقوى من وليم جيمس^(٢) (١٨٤٢ - ١٩١٠ م) ففي كتبه إرادة الاعتقاد ، وأنحاء من التجربة الدينية ، وكون متكثّر ، يؤكّد إنكاره ومعارضته لاتجاه وحدة الوجود ، وخاصة في كتاب (كون متكثّر أو وحدة الوجود) وقد نشر بعد وفاته . وليم جيمس من أوائل الذين يؤكّدون في القرن العشرين أن التجربة الدينية تدلنا على وجود الله ، فنحن نسلم كما يرى بهذه التجربة ، نرى من المستحيل استبعاد التصوف جملة من التاريخ الإنساني كما يزعم

Dunan : Essai de philosophie générale : p 605—610

(١)

(٢) يوسف كرم تاريخ الفلسفة الحديثة الحديثة ٤٠٠ — ٤٠٨ وانظر وليم جيمس إرادة الاعتقاد

ج ٢ / ١٠١ وما بعدها ترجمة الأستاذ الدكتور محمود حب الله ١٩٤٩ .

كثيرون من العقلين. (غير أننا نرى من جهة أخرى وجوب التمييز بين التجارب الدينية، فإن منها الصادق ومنها الكاذب). ويقول وليم جيمس في مبدأ الوحدة الوجودية (اعتقادنا بالواحدة أى الوحدة المطلقة لا يفسر لنا مشكلة الخطأ فى المعرفة ولا النقص فى الطبيعة، ولا الشر فى الأخلاق).

ذلك أن أساس الواحدة هى تصور الكون على أنه شىء كامل كله، خير كله، صادق^(١) كله ...) إن اتجاه وليم جيمس يهاجم بالذات الاتجاه التطبيقي لوحدة الوجود الذى نرى فيه إلغاء كل تمايز بين الخير والشر. لهذا يعود جيمس فيقول (ولكن الواقع الحسى لا يؤيد ذلك) (أى عدم وجود النقص، أو عدم وجود الشر والخطأ). فإننا نرى مخالفات للقوانين، وأشياء تغيب وتزول لتحل محلها أشياء أخرى، وأشياء تبدو ناقصة، وتستكمل ما بها من نقص فى المستقبل، فالواحدة إذن — لا تجيب على سؤال النقص^(٢). إذ لا نقص فى الوجود الواحد الذى رأى فيه دعاة وحدة الوجود التسوية بين الخالق والمخلوق.

وعود جيمس فيبين خطأ المذهب فى فهم معنى المعرفة والخطأ فيقول (إنهم يرون المعروفة قد تمت منذ الأزل ... وإذن فلا جديد فى المعرفة لأنها مطلقة، والمطلق هو هو فى كل زمان ومكان، وليس متعلقا بشىء^(٣) ...) وإذن فكل المعارف على هذا الوضع صادقة بالضرورة، ومن ثم فلا محل للخطأ. ثم إن هذا العالم الضرورى الكامل الصادق (عندهم) عالم جبرى لا مجال فيه لحرية الإرادة والاختيار، فكل شىء قد تم منذ البدء^(٤) ... ولكن ما الصلة إذن بين كائنات الوجود من جهة وبينها وبين خالقها من جهة أخرى فى رأى جيمس؟ إنه يقول (لا يزال عالمنا المتعدد عالما واحدا .. إن كل جزء من أجزاء العالم، ولو أنه يمكن ارتباطه برباط مباشر مع غيره، إلا أنه يمكن أن

(٢ و ٣ و ٤) المصادر السابقة وانظر أيضا الدكتور زكي نجيب محمود. حياة الفكر فى العالم الجديد

مرتبط بعلاقات غير مباشرة بكل جزء آخر مهما كان بعيدا . فليس الكون مرتبطا ارتباطاً ينطوى بعضه في بعض ، وإنما هو أشبه شيء بالنموذج المنظوم بعضه إلى جانب بعض . إن كلمة (أو) تدل على وجود أصيل ، إذ يمكنني أن أوجهه إلى فوق ، أو يمين أو شمال . إن الكون أشبه بجمهورية اتحادية أكثر منه امبراطورية أو مملكة ..)

ويعود بنا وليم جيمس^(١) فيشرح لنا كيف وصل إلى الفهم الصحيح لمعنى الألوهية ، وكيف انحرف من انحرف في الفهم ، فيقول (كشفت عندما كنت أحدد صفات الله الجوهرية أنه شخصية خارجة عنا . مغايرة لنا . فهو إذن قوة مغايرة لقوانا ، ومحاولة الذهاب أبعد من هذا الحد هي محاولة التغلب على تلك الثنية الناشئة عن المقابلة بينه وبيننا نحن الذين نؤمن به — والاتجاه إلى نوع من التوحيد بينهما . وإذا كان مذهب التأليه يشير إليه إشارة المخاطب العاقل ، فإن النظريات الأخرى تحاول أن تدثره بدثار الشخص للتكامل وتجعله جزءا منه) . ويشرح لنا كيف نشأ مذهب الاتحاد عن مذهب التأليه فيقول (قد يسمى ذلك الشعور بالانسجام مع الآله الذي يميز أعلى مرحلة من مراحل الشعور به وحدة واتحادا معه ، وهكذا يمكن أن ينشأ مذهب اتحاد من احشاء مذهب التأليه . لكن ذلك الشعور بالاستسلام النفسى ، وبالاتحاد المطلق من ناحية عملية بين المرء ، وموضوع تدبره المقدس يختلف كل الاختلاف عن أى نوع آخر من أنواع الاتحاد فى الجوهر . إذ لا يزال الموضوع هنا الذى هو الآله ، والذات المدركة التى هى أنا - شخصيتين متميزتين^(٢)) وبصل بنا جيمس أخيرا إلى غايته حين يؤكد فهمه الصحيح للشعور بأن الذات المدركة وموضوعها أمران متميزان أبدا ، ويجب أن يظلا كذلك حين يقول (فلا يزال هو موجودا خارجا أحس بوجوده خارجا ومع ذلك فأنا أحس بأنه يملأنى روعة وجلالا^(٣)) أما كيف لقوتى العاقلة وقوتى الارادية اللتين تغايران قوى الآله أن تدركاه ، وتقززا

(١) وليم جيمس : ارادة الاعتقاد ج / ١٠١ وما بعدها .

(٢) وليم جيمس : ارادة الاعتقاد ج / ١٠١ وما بعدها .

الملقائه ، وكيف تأتى لى أن أكون متميزاً عنه - فلهذا وغيرها مشاكل ليس لها من حل ، وسوف لا تجد لها من حل لدى المؤهلة . يكفى المرء منهم أن يعرف أنه نفسه موجود حقاً ولا وهماً ، وأنه يحتاج إلى إله ، وأن هذا الإله الأوحد يسمع نداءه واستغاثاته (وأن في الإيمان بتلك الحقائق التجريبية من غير تفلسف أو نظر في مباحث الوجود ، ومن غير نظر إلى الفيض الميتافيزيقي أو الخلقى ليبررها ، ويجعلها مستساغة لدى العقل ، وفي السعادة الناشئة عن مجرد الاعتراف بأنها موجودة توجد طمأنينة للمرء وقوة تتفتح له معها أبواب الحياة) (١) .

لاشك أن الوحدة التي تحدث عنها وليم جيمس بمعناها الديني السليم ، لا بمعناها الآخر المنحرف . هي ما تحدث عنه الغزالي (٢) عن وحدة الصنعة التي تدل على الصانع وحكمته ، وهي الوحدة التي لا تلغى الوجود الخارجى ، ولا تلغى معه الحرية الانسانية ، لأن التوحيد الحق طريق الحرية ، وضمان السلام النفس في الدنيا والآخرة . هنا يبرز لنا سؤال هام بعد أن لمسنا أن الفلسفة الحديثة في أوربا هي التي تحاول أن تحدد لنا معالم الطريق في فهم الدين والحياة ونحن أساتذتها الاوائل ، الأمناء على التراث الفكري منذ أقدم العصور . ذلك التراث الذي علمناه اجيال العصور الوسطى ، فأنمر في الحضارة الحديثة . أما السؤال فما هو دورنا وماذا كان دورنا بعد عصر الغزالي وابن تيمية وابن خلدون ؟ الجواب أنه سمعت قرون من الضعف قادها بعد الحركات الصليبية العهد العثماني الذي كانت أكبر سماته المظالم والجهالات ، وكل ألوان الاستعباد الذي رسخت أصوله فيما بعد العثمانيين حتى منتصف القرن العشرين - لم تقم حركة ذات أثر فعال في الجبهة الإسلامية سوى ما حدث في الربع الأول من القرن التاسع عشر مع الحركة الوهابية لدى محمد بن عبد الوهاب . ذلك الذي كانت روحه أشبه بروح محمد بن تومرت أحد تلاميذ الغزالي ، وإن كان محمد بن

(١) وليم جيمس : إرادة الاعتقاد ج ٣ / ١٠١ وما بعدها .

(٢) الغزالي : مشكاة الأنوار ١٥٢ .

عبد الوهاب أقرب في اتجاهه الديني إلى السلفية . وصحيح أن حركته انهزمت سياسيا مع جيوش محمد علي ، وأن هذه الحركة كانت جامدة في منهجها غير المتطور . لكن كان لها أثرها الممتاز في بعث جديد في الفكر الإسلامي الذي خمد زمانا طويلا ، وكان من ثمارها للمنازة التي لم تستكمل النضج لديها حركة الجامعة الإسلامية في آسيا وإفريقيا . تلك التي كان من روادها العظام جمال الدين الأفغاني (١) ، وأثر مدرسته العقلية في الفكر الحديث . لكن الفيلسوف الصوفي الذي تحدث عنه فلاسفة الغرب والشرق ، وكان له أثره الإيجابي في الفكر الإسلامي وحركته الأحيائية المتطورة عن جهود الغزالي وابن تيمية وابن خلدون ، كما كانت له نظراته الثاقبة الوعية في مفاهيم وحدة وجود وجودها في نظرية الإنسان الكامل . هو الدكتور محمد إقبال الصوفي الفيلسوف الواعي (ت ١٩٣٨ م) ، ولا شك لدينا بأن « العقاد » في تراثه الضخم يمثل المدرسة الجامعة لاتجاه مدرستي الأفغاني ومحمد إقبال على وعي وأصالة وابتكار .

نقد راع « إقبال » ذلك السمات العميق الذي يسيطر على الأمة الإسلامية والفكر الإسلامي تحت الأستار الثقيلة من السلبية الصوفية ، فقام برسائله على أساس من التصوف الإيجابي ، الذي كان فيه النبي صلى الله عليه وسلم أول المتصوفين وأول السالكين والمثل الأعلى لمن يريد أن يسلك السلوك الصوفي الحق . كما يقول إقبال . ولقد ركز فلسفته في أن النبي صلى الله عليه وسلم هو روح الثقافة الإسلامية . The spirit of Mus. Culture وهذا النبي العظيم يبدو أنه يقوم بين العالم القديم والعالم الحديث ، فهو من العالم القديم باعتبار مصدر رسالته ، وهو من العالم الحديث باعتبار الروح التي انطوت عليها ، فإن للحياة في نظره مصادر أخرى المعرفة تلائم اتجاهها الجديد . وأن مولد الإسلام الجديد هو مولد الاستدلال العقلي .

(١) الدكتور محمد إقبال

iqbal : The Reconnstruction of Religious Thought in islam 1934 oxf.
p 144 — 145 .

واظن دائرة المعارف البريطانية مجلد ١٥ من ٢٦ / ٢٧

The prophet of islam seems to stand between Th ancient and modern world in so far as Th Source of His revelation is Concerned He belongs to The ancient world in So far as The spirit of His revelation is Concerned He belongs To Th modern world. in Him life discovers Other Sources of Knowledge Suitable to its new direction.

The birth of islam is the birth of inductive intellect” (١)

أمر آخر أبطل فيه إقبال نظرية اتصال وامتداد النبوة في المدارس والنظريات المنفصلة ودليل إقبال هو أن الإسلام أبطل الرهينة ووراثه الملك ، وأيد العقل والتجربة . فإن ابطال الإسلام للرهينة ، ووراثه الملك ، ومناشدة القرآن للعقل والتجربة على الدوام ، وإصراره على أن النظر في الكون والوقوف على أخبار الأولين من مصادر المعرفة الإنسانية - كل ذلك صور مختلفة لانتهاء فكرة النبوة . فإن النبوة في الإسلام لتبلغ كلها الأخير في إدراك الحاجة إلى الغاء النبوة نفسها) .

The abolition of priesthood and Hereditary kingship in islam, the Constant appeal to reason and experience in The Quran, and the emphasis that it lays on Nature and History as sources of Human knowledge, are all different aspects of the same idea of finality.

In islam prophecy reaches its perfection in discovering the need of its own abolition” (٢)

والكن ايس معنى هذا في نظر الإسلام (كما يؤكد إقبال) أن الرياضة الصوفية وهي لا تختلف من حيث الكيف عن النبوة قد انقطع وجودها بوصفها حقيقة من حقائق

(١) د/ إقبال المصدر السابق ٢١ .

(٢) نفس المصدر والصحة . وانظر دائرة المعارف الإسلامية م ٥ : ٢٦٧/٧ .

الحياة . فالخلق أن القرآن يعد الأنفس والآفاق مصادر متصلة للمعرفة بدليل (سننهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم (١)) . فالذات الإلهية ترى آياتها في أنفسنا ، وفي العالم الخارجى على السواء . من هنا وجب على كل إنسان أن يحكم على كفاية كل ناحية من نواحي التجربة في إفادة وإثراء العلم . وعلى هذا أيضا — كما يقول إقبال — نجد أن فكرة انتهاء النبوة (ينبغى ألا يفهم منها أنها تفترض أن مصير الحياة في النهاية هو إحلال العقل محل الشعور إحلالا كاملا مثل هذا ليس ممكنا ولا مرغوبا . إنما قيمة هذه الفكرة من الناحية العقلية هي في اتجاهها إلى (خلق نزعة حرة في تمحيص الرياضة الصوفية

٢) "To Creat an independent Critical attitude Towards Mystic experience".

إذ تجعل الإنسان يعتقد أن كل سلطان شخصى يزعم أن له أصلا خارقا للطبيعة قد فات أوانه في تاريخ البشر . ومثل هذا الاعتقاد — كما يؤكد إقبال — قوة سيكولوجية تحول دون نمو مثل هذا السلطان ، وعمل هذه الفكرة الإيجابية هو أنها تفتح سبيلا جديدة للمعرفة في ميدان الرياضة الروحية الصوفية لدى الإنسان . أمر آخر خطير أدركه وأكده إقبال هو أن القول بأن الآيات الدالة على الذات الإلهية تتجلى في الأنفس — هذا القول خلق روح النقد لعلم الإنسان بالعالم الخارجى ، ووطد أركانها ، بأن جرد قوى الطبيعة من الألوهية التى أضفتها عليها الثقافات الأولى التى عبرت أنظار إخوان الصفاء والإشراقية ومدارس ابن عربى . من هنا وجب على مسلم القرن العشرين أن يعد الرياضيات الصوفية رياضة طبيعية تماما مهما كانت أمراً غير عادى أو شيئا غير مألوف ، وأنها خاضعة للنقد والتمحيص وليست أمراً مقدسا لا يقترب العقل منه ، كما يزعم مدعو الكشوفات وأرباب الباطن . شأنها في ذلك شأن غيرها من وجوه وأشكال ونماذج التجارب الإنسانية .

(١) آية ٥٣ من فصلت .

(٢) الدكتور إقبال ٢٢١

إقبال : الصوفي الفيلسوف العالم المجاهد يؤمن بإيجابية التصوف كصورة أو كتجربة من تجارب المعرفة الدينية العامة الصادقة ، على أساس من العقل المميز الوازن ، وهو يؤكد أن المذاهب الصوفية الصحيحة قدمت عملا طيبا في تسكيف الرياضة الدينية في الإسلام ، وفي توجيه خطاها . لكنه يؤكد في الوقت نفسه أن الممثلين لفكرة التصوف في العصور الأخيرة بحكم استغلاقيهم وسلبيتهم وبعدهم عن نتائج العقل أصبحوا عاجزين تمام العجز عن قبول أى إلهام جديد من الفكر الحديث والتجربة العصرية ، رغم سماعتهم وحفظهم دون تعاقبهم الآية الكريمة (سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم (١)) .

وإقبال إذ يؤمن بالتجربة الدينية في الرياضة الصوفية يصلها بالنظر العقلي إلى أبعد الحدود . ولكن ليس هذا الوصل تسليما بتعالى الفلسفة على الدين في نظر إقبال . لأن الدين ليس أمراً جزئياً ، وليس فكراً ولا شعوراً مجرداً ، ولا عملاً مجرداً . بل هو تعبير عن الإنسان كله . ولهذا يجب على الفلسفة عند تقديرها الدين أن تعترف بوضعه الأسامي . ولا مناص من التسليم بأن له شأننا جوهريا في التأليف بين ذلك كله تأليفاً يقوم على التفكير . وإذن فلا تضاد بين الفكر والبداهة كما يقال على سبيل الظن ، فهما ينبعان من أصل واحد ، وكل منهما بكل الآخر ، فأحدهما يدرك الحقيقة جزءا جزءا ، والآخر يدركها في جملتها : أحدهما يركز نظرتة نحو ما فيها من خلود ، والثاني نحو ما فيها من حدوث . فالبداهة هي الحاضر ، فيهدف بالحقيقة في مجموعها . أما الفكر فيهدف إلى إدراك هذا المجموع بالتدبر في تعيين أجزائه المختلفة ، وإفراد كل واحد منها ، والتأمل فيه على حدة . كلاهما يفتقر في الواقع لتجديد قواه ، وكلاهما يتلمس شهود نفس الحقيقة التي تتكشف لكل منهما على نحو يتلاءم ووظيفته في الحياة (٢) المهم عند إقبال العالم الحديث أن مجال التجربة الصوفية — رغم السخریات التافهة بها — سبيل إلى المعرفة لا شك

(١) الدكتور إقبال مقدمة الكتاب وانظر ١٢١ — ١٢٠

(٢) الدكتور إقبال تجديد الفكر الديني ٢

في ذلك ، وهي مجال حقيقي لا يقل في ذلك عن أى مجال آخر من مجالات التجربة الإنسانية هذا المجال لا يمكن تجاهله لمجرد كونه لا يرجع في نشأته إلى الإدراك الحسى ، كما لا يمكن في الوقت ذاته أن نبخس القيمة الروحية للحياة الصوفية بوصف الظروف العضوية التي يبدو أنها تسبب حدوث تلك الحالة (وحتى لو افترضنا صحة مايقول به علم النفس الحديث من وجود علاقة متبادلة بين الجسم والنفس ، فليس من المعقول أن نبخس قيمة الحالة الصوفية من حيث هي كشف للحقيقة) (وإذا تكلمنا بلغة علم النفس ، فإننا نجد أن كل الأحوال الشعورية سواء كانت محتوياتها دينية أو غير دينية تنشأ عن ظروف عضوية . فكل من صور العقل العلمى والعقل الدينى يستويان فى أنهما ناشتان عن ظروف عضوية .

خلاصة الأمر أن العقائد والآراء الدينية لدى فلسفة إقبال الصوفية لها دلالاتها الملتصقة بواقعية ، ولكن من الواضح عنده أنها ليست تفسيرات لأسس التجربة التي هي موضوع العلوم التي تشتمل بالطبيعة ومن الحق أن الدين أصر على وجوب التجربة الواقعية في الحياة الدينية قبل أن يدرك العلم ضرورة ذلك بوقت طويل (١) .

إن ثورة إقبال الصوفية الإيجابية كانت على أساس إذلال النظريات المنحرفة للذات الإنسانية وإماتتها حتى تؤهل تماما للفناء في الله . ثار الصوفية على إقبال وخاصة عندما هاجم الشيرازى واتجاهه السلبي ونهى الناس عنه ، وحين خالف اتجاه ابن عربى وقال إن آراءه غير إسلامية على الإطلاق (٢) . وقد أكد إقبال (٣) في كثير من كتبه - برسائله أن التصوف الذى شاع بانحرافه بين الآفاق الإسلامية هو التصوف العجمى -

(١) الدكتور إقبال تجديد الفكر الدينى ٧١ - ١٠

Knowledge and Religious experience

(٣٢) الدكتور عبد الوهاب عزام في ترجمته لكتاب الدكتور إقبال : اسرار إنبات الذات

نورموز نفس الذات دار المعارف ١٠/١٩٥٦ - ١٢

لأنه أخذ من رهبانية كل أمة ، وجهود أن يجذب إليه كل نخلة ، حتى إنه جذب الأنظار القرمطية بمختلف اتجاهاتها وألوانها . والواقع أن النصوص الذي ينتمى لطبيعة الإسلام أبطل الرهبانية لأنها في حقيقةها واتجاهها تبطل الشرائع وتقطع صلة الإنسان برسائله على الأرض كإنسان وخليفة على الأرض . كما أكد أقبال (١) في نورتته أن حالة السكر حسب المصطلح الصوفي تنافر قوانين الحياة ، بينما حالة الصحو هي التي توافق الإسلام وقوانين الإسلام وسنن الحياة وتطورها المتصل . وقد أوضح (أن قصد الرسول صلى الله عليه وسلم لم يكن غير إنشاء أمة صاحبة . لهذا نجد في صحابة الرسول الصديق الذي كان من أزهد الناس وأتقاهم ، وأصدقهم عزما حينما ظهرت الردة كما نجد في صحابته الفاروق عمر ابن الخطاب فاتح الفرس والروم الذي وجده ملك الروم المغلوب على أمره نائما على عتبة حجاب بيته في قوة ودعة وأمان . . . بينما لا نجد في صحابة الرسول أمثال حافظ الشيرازي) وقد بين أقبال (٢) (أن ابن عربي من كبار فلاسفة المسلمين . لكن تأويلاته غير إسلامية) (ولا أنكر عظمة الشيخ ابن عربي . لكن التماسه معان باطنة في قانون أمة هو مسخ لهذا القانون) . وأقبال حين أوضح (٣) اتجاه وأثر القرامطة والفرس في النظريات الصوفية ، أكد (أن سيرة القرامطة والعجم في طباعهم الميل إلى الإلباحة ، وأن شعراءهم افتنوا في إبطال شعائر الإسلام بأساليب عجيبة خداعة . وأكد أيضا أن ضعف المسلمين السياسي كان زمان كل شر التصوف الخانع المنحرف ، (وكل أمة يصيبها ضعف كالذي أصاب المسلمين بعد غارات التتار تبدل أنظارها ، وتجمل الاستكانة في أعينها وتركن إلى ترك الدنيا . وفي هذا الترك تحقق ضعفها وهزيمتها في تنازع البقاء) . كما أوضح (٤) أن النظرات التشاؤمية في الدوائر المنحرفة من عهد أهل الملامة حتى مدارس الخلاج وابن

(١ و ٢ و ٣) المصدر السابق .

(٤) الدكتور أقبال تجديد التفكير الديني

عربن استمدت زادهما فيما استمدت من الفلسفة اليهودية والمسيحية ، فان العهد القديم الذى لعن الأرض لعصيان آدم ، والجديد الذى افتدى فيه المسيح خطيئة البشر فى آدم — هو الينبوع الفياض لكل نظرة تشاؤمية جبرية قاتلة لكل مفاهيم الحرية ، والإرادة والأمل فى التقدم ، أو فى الثقة فى الله على الإطلاق . بينما الروح الإسلامى الذى صرف النظر عنه الاتجاه المنحرف هو الذى صحح المفاهيم التى أخطأ النظر فيها قارئو العهد القديم والجديد . فالقرآن جعل الأرض مستقرا ومتاعا وتمسكينا للسعى والمعاش ولم يجعلها لعنة . والقرآن أنكر لعنة الجسد والخطيئة ، وأكد أن فى التوافق بين النفس والجسد الأمن والأمان والسلام العام للفرد والجماعة دنيا وأخرى . وقد أوضح فيما أوضح أن الأرض ليست ساحة تعذيب سجنّت فيها البشرية الشريرة العنصر بسبب ارتكابها خطيئة ، فإن للعصية الأولى للانسان تدل فيما تدل على أنها أول فعل تتمثل فيه حرية الاختيار والإرادة . ولهذا تاب الله على آدم وغفر له . ثم إن عمل الخير لا يمكن أن يكون قسرا ، بل هو خضوع عن طواعية واختيار للمثل الأخلاقى الأعلى خضوعا ينشأ عن تعاون الذات الحرة المختارة عن رغبة ورضى . والكائن الذى قدرت على حركاته الجبرية هو كآلة لا يقدر على فعل الخير . ومن هنا (كما يقول إقبال على استفادة) — تسكون الحرية شرطا لعمل الخير كما فلسفها المذهب السنّى وحصلها الغزالي فى ربطه المحبة بالمعرفة بالحرية بحقيقة التوحيد (١) .

إن فلسفة (٢) إقبال فى إثبات الذات مدخل هدم لنظرية وحدة الوجود واتجاهها مع الإنسان الكامل ومفهومه الخاطى . ويبدأ إقبال فلسفته متسائلا : ما هذا الشيء الذى نسميه أنا أو (خودى) أو (مين) وهذا اللفظ وذاك معناه فى الأردية الذات والأنا .

(١) المصدر السابق للدكتور إقبال .

(٢) الدكتور إقبال أصرار إثبات الذات ورموز نقي الذات ترجمه الدكتور عبد الوهاب عزامى

يقول ما هذا الشيء الذي نسميه أنا الذي يبدو في أعماله ، ويخفى في حقيقته . والذي يخلق كل المشاهدات ، ولكن لطافته لا تحمل للمشاهدة أهو حقيقة دائمة ؟ أم أن الحياة تجلت في هذا الخيال الخادع ، وهذا الكذب النافع تجليا عرضيا لتحقيق مقاصدها العمالية الراهنة . (١) ويجب إقبال أن سيرة الأفراد والجماعات موقوفة على جواب هذا السؤال وهو لا يتوقف على المقدرة الفكرية في الاحاد والجماعات ، كما يتوقف على طباعها ونظرتها ، فأهم الشرق المتفلسفة أميل إلى أن تعتبر (أنا) في الإنسان من خداع الخيال ، وتعتبر الخلاص من هذا الغل نجاة ، وميل أهل الغرب إلى العمل ساقهم إلى ما يلائم طباعهم في هذا) ويمضى (٢) بنا إقبال فيفصل في مصدر الاتجاهات السلبية وتطورها . ذلك حين اختلطت (في عقول الهنادك وقلوبهم) النظريات والعمليات اختلاطا عجيبا ، ودقق حكماءهم في حقيقته العمل ، وانتهوا إلى هذه النتيجة التي تقول إن حياة الأنا مسالة وهي أصل للمصائب ، والآلام تنشأ من العمل ، وأن حالة النفس الإنسانية نتيجة محتومة لأعمالها) (لكن هناك تشابها عجيبا في تاريخ الفكر الهندي والإسلامي يظهر في بحث هذه المسألة فالفكرة التي فسرها شنكرا جاريه كتاب (الجيتا) هي الفكرة التي فسر بها محي الدين بن عربي القرآن حتى جعل ابن عربي مسأله وحدة الوجود عنصرا هاما في الفكر الإسلامي اصطليغ به كل شعراء العجم في القرن السادس الهجري (وحين خاطب فلاسفة الهند العقل في إثبات وتوكيد وحدة الوجود ، خاطب شعراء الفرس القلب فكانوا أشد خطرا وأعنف أثر ، حتى شاعت هذه المسألة بين العامة ، فسلبوا الأمة الإسلامية الرغبة في العمل وامتدت النظرية في الغرب حتى دعا إليها الفيلسوف الاسرائيلي أسبنوزا) (ولكن مسحة العمل غلبت على طبائع الغرب ، فلم يلبث طويلا طاسم وحدة الوجود ، وثبتت حقيقة أنا المستقلة . أنا الإنسانية .

(٢١) المصدر السابق .

ثم تحرر فلاسفة الغرب من هذا الطلسم الخيالي على مر الزمان ، وكان السبق في التحرر للالمان ... (١) ولقد دارت مساجلات (٢) بين إقبال ونيكلسون مترجم مثنوى الرومي وأسرار خودى لإقبال حين طلب نيكلسون منه أن يوضح فلسفته . وقد رد إقبال في رسائل عديدة نرى في بدايتها مناقشة حول رأى إبرادلى (ت ١٩٢٤ م) استاذ الفلسفة في جامعة أكسفورد وهو من المؤمنين بوحدة الوجود على مذهب هيغل . يقول إقبال (يقول الاستاذ برادلى Bradley إن الشعور يقع في مراكز معينة ، ويعبر عنه عبارات مختلفة ثم ينتهى إلى أن يكون غير قابل للتفسير . لكن هذا الذى لا يقبل التفسير إذا تجاوز مراكز الشعور ، ينتهى إلى وحدة يعبر عنها بالمطلق . تفقد فيها كل مراكز الشعور المحددة فرديتها ، كما تفقد القطرة في البحر . يرى « برادلى » أن هذه المراكز المحدودة ليست إلا مظهراً ، وفي فلسفته أن ثبوت الحقيقة بعمومها ، فالحقيقة في نفسها محيطة ، وكل محدود إضافي لا مطلق ، فهو خداع نظر ، وأن كل شيء في الكائنات محدودة ، فهو إضافي ، فهو باطل . فمذهب برادلى إذن أن كل مركز للشعور محدود : أى كل ذات مفردة خداع نظر وباطل . وأنا أقول خلاف هذا أقول إن مراكز الشعور المحدود الذى لا يدرك الذات هو حقيقة الكائنات . فالذات حق لا باطل . أقول إن الحياة كلها فردية ، وليس للحياة الكلية وجود خارجي . حينما تجلت الحياة تجلت في شخص أو فرد أو شيء . والخالق الذى خلق كل شيء خلقاً فرداً كذلك . لكنه أوجد لا مثل له . (٣) وواضح تماماً أن هذا التصور للكائنات يخالف كل المخالفة مذهب إليه شراح فلسفة هيغل (ت ١٨٣١ م) من محدثي فلاسفة الانجليز كبرادلى (١٩٢٤ م) وبخالف لأصحاب وحدة الوجود الذين يرون أن مقصد حياة الانسان أن يفنى نفسه في الحياة المطلقة أو أنا المطلق كما تفنى القطرة في البحر أو الفراشة في النار . ويعود إقبال فيؤكده

(١ و ٢) الدكتور إقبال أسرار انبثبات الذات ورموز في الذات . ترجمه الدكتور عبد الوهاب

عزام ١٢ — ٢٠ وانظر تحديد التفكير الدينى للدكتور إقبال

إثبات الذات لا نفيها ، وإلا ضاع هدف الإنسان كما ضاع في هذه النظريات من الوجهات الدينية والأخلاقية . (فعلى قدر تحقيق انفراد الذات أو وحدتها وتحقيق الإنسان لهذا الانفراد يسكون اقترابه من تحقيق أهداف الوجهات الدينية والأخلاقية) . ولا شك أن (إقبال) في هذا يرد على المحاولة الممتازة التي عالجها الدكتور عبد الرحمن (١) بدوى حين ربط مدرسة الحلاج وابن عربي بالوجودية الحديثة لأن الوجودية الحديثة تؤكد الذات كأساس وهي وإن دعت إلى توكيدها بافنائها فهي لا تدعو إلى محوها بالطريقة التي نجدتها لدى المدارس الصوفية في الاسلام . هذا من جهة ومن جهة أخرى نجد أن النظرة في الأفق الاسلامي تدعو إلى تأليه الإنسان الكامل وتتناقض في اعتبار الموجودات مجازات — وماعتبارات هنا نصل مع إقبال إلى نظريته في الإنسان الكامل . ذلك الذي يحدد صفاته الأساسية بأنه (هو المتصف بأخلاق الله حسب قول الحديث الكريم عن النبي صلى الله عليه وسلم (تخلقوا بأخلاق الله) ، ويكون بهذه الأخلاق فرداً بغير مثيل ، بعيداً عن التوحد بالذات والحلول أو وحدة الوجود) (إنما هو القرب أو الأنا كما يقول الغزالي) . وليس القرب هو الذوبان أو الانصهار في الله بمعنى الاتحاد أو الامتزاج أو الوحدة التامة (فليس القرب أن يفنى الإنسان وجوده في وجود الله كما تقول فلسفة الإشراق . بل هو على عكس هذا يمثل الخلاق في نفسه دون ضلال . فالإنسان الكامل لا يضل في الكائنات بل تضل هي فيه أي تسخر له فيتصرف فيها ، وأنا أجاوز هذه المنزلة فأقول يفقد رضا الحق في رضاه) (٢).

لقد رأينا الإنسان الكامل في مدرسة ابن عربي إنساناً صوفياً يهدف فيه ترقّيه الروحي إلى الفناء التام في الله . فذات الولي المتكامل برصفها ذاتاً متناهية لا يمكنها أن

(١) الدكتور بدوى : الانسانية والوجودية في الفكر العربي (٦٥ — ١٠٤)

(٢) الدكتور إقبال : اسرار إثبات الذات ٧٣ — ٧٨ وانظر المصادر السابقة لهوعنه — وانظر أيضاً للدكتور إقبال

تقف على أى سند أمام التجليات الالهية اللامتناهية ، ومن ثم كان السحق أو الحق الذاتى .
فعلا ضرورياً أساسياً فى سبيل بلوغ الإنسان الالهى غايته ومسعاء . والأنا أو الذات .
لا تتمتع بأى كيان حقيقى ، وهى لا تخرج عن كونها رسماً فى الكلام أو نوعاً من الخداع
النفسى ، وهذا هو ما ينگره إقبال تمام الانكار . فالذاتية لديه مركز الشعور الذاتى
للفرد ، وما يدور حوله من مجالات و كفيات متفرقة غير محدودة . هذه الذاتية تتجلى
فى الإنسان فى وحدته الوجدانية والشعورية . تلك التى تؤلف بين رغباته وعواطفه
وأفكاره . والنفس تتكشف عما يسميه إقبال بالحالات العقلية ، وتبدى هذه الحالات
ضروباً من النشاط مختلفة ، لا تجمع بينها وحدة أو رابطة . وحين تتوحد فى ظل الأنا
والذات يمكنها أن توحد غاياتها وأهدافها ، ويمكنها أن تسير قدماً من الفوضى إلى تحقيق
النظام واستكمال حقيقتها المنشودة . فالقوى النفسية المختلفة عاجزة عن أن تحقق كمال الذات
بمفردها ، والعمل الحقيقى فى سبيل تحقيق الكمال إنما هو من صميم فعل الذات أو الأنا
التي تعمل على جمع شتات الميول والعواطف والأفكار عن طريق تحقيق وحدة نفسية
قوية ومتماسكة .

غير أن تحقيق الذاتية عند فلسفة إقبال ليس قصراً على الإنسان وحده ولكنها
تؤلف حقيقة هذا الكون ، وهى العنصر المشيد لأركان العالم ، وفيه تتجلى حقيقتها
وأسرارها . فكل ما فى الكون ذوات مفردة تتمتع بصفة الوجود المستقل ، والكيان
والنفس الموحد مهما كانت عليه من ضالة الشأن فى ميزان الوجود . نكل ما فى العالم
ابتداء من ذرة للمادة إلى حركة الفكر الطليق إن هو إلا مجلى من مجالات الذات العظمى
أو (العلى الأعلى) وإن كان هذا التجلى ضئيلاً فى بعض الموجودات ، فإنه يباغ كماله فى
الإنسان ، وهذا وحده يقدم لنا تفسيراً لسر عظمة الإنسان فى خلقه . غير أن حياة الإنسان
لا تقتصر على هذا الضرب من الكمال المشترك ، وإنما تتضمن نوعاً خالداً من الصراع
والجهاد فى سبيل اكتمالها وتحقيقها . بذاتها . فالعالم كما يبدو لدى نظرية إقبال — بما فيه

من ذوات فردة لا يبدو كاملاً في حقيقته . إذ أن اتصافه بالكمال رهن بتحقيق الذاتية في الحياة وفي الإنسان ، ذلك التحقق الذي يسكفل له نظاماً يحقق وحدة كل ذات ويؤكده استقلالها . أما في حياة الإنسان ، فإن تحقق الذاتية عنده وليد شعور الفرد بحقيقة نفسه شعوراً مباشراً . وعلى هذا القدر من الشعور تتفاوت درجة كماله الحقيقي ، فرغم قدرة الإنسان على إقامة علاقات متبادلة وصلات مع الذوات الأخرى ، إلا أنه يتمتع بدائرة خاصة من الشعور ، هي وحدها التي تؤلف حقيقته كموجود بشري ، وهي التي تغذى كيانه بوصفه ذاتاً مفردة .

فلسفة إقبال إذن تنبذ أية وحدة عمومية أو كلية في الكون ، وفي الحياة . فكل جاني العالم إن هو إلا ذوات فردة ، والحياة ما هي إلا تجلي الذات العظمى . والإنسان حين تتجلى فيه الذاتية يسمى أنا أو ذاتاً ، وسبيل كماله الحقيقي هو تأكيد هذه الذات دون أن يفكر أو يسعى أو يعمل على إفنائها أو الخلاص منها بالطرق المختلفة في دوائر العلاج وابن عربي أو دوائر الوجودية المائلة . فإن تحلى الإنسان عن ذاته وأنيته إنما يعني الفناء والموت بالنسبة له في الحياة قبل المات . وكلما أدرك الإنسان العامل الجاهد المخلوق بأخلاق الله في تأكيد ذاته كان أقدر على مقاومة كل ألوان الفناء أو الفساد ، وهذا ما توضحه لنا جلياً وعلى أكل صورة ونموذج سيرة النبي محمد صلى الله عليه وسلم : المثل الأعلى للصوفي الحق في فلسفة إقبال . تلك التي أشادت بالذات القوية التي تعلو على الفناء ، والحق الذاتي لدى الآية الكريمة (ما زاغ البصر وما طغى) ، فإذا كان موسى لما تجلى له قبس من نور الحق أدركه الصعق ، فإن محمداً (صلى الله عليه وسلم) لما رأى جوهر الحق تبسم ، ما زاغ البصر وما طغى . هنا يؤكده إقبال في نظريته ومثاله القرآني الموضوعي : أن الذات القوية تعلو على الحق الذاتي ، ولا تتلاشى بأي نحو من الأنحاء أو صورة من الصور . إذ أن في قوة الذات وتفرداها ما يحول بينها وبين أن تمحى في خضم أوسع أو محيط شامل . حتى إن الفناء الكامل الذي يسبق يوم الحساب مباشرة لا يمكن أن

يؤثر في كمال تلك الروح ، أو يززع من ثباتها . أو كما يقول إقبال : (احكم نفسك في حضرة ، ولا تقن في بحر نوره . فإذا كنت ثابت الروح حقاً فاعتبر نفسك حياً بآقيا مثله)^(١) .

ليس هدف الانسان الكامل المتصف بأخلاق الله وأخلاق رسوله الذي كان خلقه القرآن - ليس هدف هذا الانسان الكامل البلوغ درجة الفناء في الذات العظمى ، بل على العكس من ذلك هدفه الإبقاء على ذاته للمتناهية ، وعمله الدائم على إذكاء شعلتها ذلك بالآتقنى فناء القطرة في المحيط أو تملأ في الخضم الواسع اللانهاى . وهنا يبرز سؤال يواجه فلسفة إقبال . قد يثيره اتباع مذاهب الاتحاد ووحدة الوجود ، وهو كيف لهذه الذات المتناهية أن تقوم بعيدا عن الذات اللامتناهية ؟ وهل الذات المتناهية على يقين من إمكانها الاحتفاظ بثنائها إلى جانب اللامتناهى ؟ ويرد إقبال على هذا السؤال الخطير حقا بأنه يتضمن دلالات واسعة على سوء الفهم لحقيقة اللامتناهى . فليس معنى اللاتناهى أنه قابل للامتداد إلى غير نهاية ، بل حقيقة اللاتناهى إنما تكون في القوة لا في الامتداد . فذاتى بوصفها قوة يجب أن تكون متمايزة عن الذات غير المتناهية ، وإن لم تكن منعزلة عنها مثلنا في ذلك مثل النظام المسمى الزمانى . فإذا نظر إلى باعتبار الامتداد كنت مستغرقا في النظام المسمى الزمانى الذى أنتسب إليه أما إذا نظر إلى باعتبار القوة فأنظر إلى النظام المسمى الزمانى نفسه بوصفه غيرا

(١) الدكتور إقبال : تجديد متفكير الدين في الاسلام . فصل

مواجهها الى أجنبيا عني كلية . فأنا متميز عن ذلك الذى أعتمد عليه فى حياتى وقوامى
ولأن كنت وثيق الصلة به.

يقول إقبال^(١) فى دقة وعمق (لأن هناك أمورا ثلاثة يجب ملاحظتها فى القرآن ،
وهى واضحة كل الوضوح لا يختلف فى أمرها ، أو لا ينبغي أن يختلف فى أمرها أو أن
تكون محل خلاف . هذه الأمور هى :

(أولا : أن الروح لها بداية فى الزمان ، وأنها ليس لها وجود سابق على ظهورها
فى الترتيب المكافئ الزمانى وهذا صريح فى قول الله) ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من
طين . ثم جعلناه نطفة فى قرار مكين . ثم خلقنا النطفة علقة ، فخلقنا العلقة مضغة ، فخلقنا
المضغة عظاما ، فكسونا العظام لحما . ثم أنشأناه خلقا آخر فتبارك الله أحسن
الخالقين^(٢) . . .) . هذا الخلق الآخر للإنسان يتكامل على أساس الجسم المادى .
وهو مجموعة من وحدات دنيا روحية ، بواسطتها تؤثر فى دوما روح أعمق ، فتمكثنى من
بقاء وحدة من التجربة منسقة . وعلى هذا فشخصيتى الحقيقية ليست شيئا وإنما فعل ،
وتجربى ليست إلا سلسلة من الأفعال يتعلق كل منها بالآخرة وتمسكها معا وحدة هدف مدبر
وحقيقى بتمامها فى منزع تديبرى . فانت لا تستطيع أن تدركنى بوصفى شيئا فى مكان أو
مجموعة من تجارب فى نظام زمانى ، بل يجب أن تفسرنى ، وأن تفهمنى وأن تقدرنى فى
أحكامى وفى منازعى الإرادية ، وفى أهدافى وفى آمالى .

(١) الدكتور اقبال تبديد التفكير الدينى فى الاسلام

المصدر السابق (الألوهية ومعنى الصلاة)

وانظر خاصه 207-110 p 89-79

وانظر أيضا على الأخص The Human Egs

من نفس الكتاب .

(٢) آية ١٢ من سورة (المؤمنون ١٤)

ثانياً: أن القرآن يدعو ويؤكد أن الرجوع إلى هذه الأرض غير ممكن بدليل (حتى إذا جاء أحدهم الموت قال رب ارجعوني، لعلّي أعمل صالحاً فيما تركت . كلا إنها كلمة هو قائلها ، ومن ورائهم برزخ إلى يوم يبعثون^(١)) (والقمر إذا اتقى . لتركبن طبقاً عن طبق^(٢) . .) ، (أفرايتم ما تمنون ؟ أنتم تخلقونه أم نحن الخالقون . نحن قدرنا بينكم الموت وما نحن بمسبوقين ، على أن نبدل أمثالكم وننشئكم فيما لا تعلمون^(٣)) .

ثالثاً: أن النهاية أى انقضاء الأجل ليس بلاء (إن كل من في السماوات والأرض إلا آتى الرحمان عبداً . لقد أحصاهم وعدهم عدا وكلهم آتية يوم القيامة فردا^(٤) . .)

ويخرج بنا لإقبال من هذا التحليل والعرض إلى تقرير نظريته في أن الذات المتناهية أو الإنسان بشخصيته لا بغيره سيأتي فرداً يوم الجزاء ، ليرى عواقب ما أسلف من عمل ، وليحكم بنفسه على إمكانيات مصيره . (وكل إنسان ألزمناه طائره في عنقه ، ونخرج له يوم القيامة كتاباً يلقاه منشوراً ، إقرأ كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيباً^(٥)) . فأيا كان المصير النهائي للإنسان ، فإنه لا يعنى فقدان فرديته . والقرآن لا يعد التحرر التام من التناهي أعلى مراتب السعادة الانسانية ، بل (جزاؤه الأوفى) هو تدرجه في السيطرة على نفسه وفي تفرد ، لا إلغاء ذاته وسحقها أو إفنائها حتى ساعة الحساب إن الحياة تهيبُ الجمال الأوفى لعمل النفس ، والموت هو أول ابتلاء لنشاطها المركب . وإقبال لا يقيم الأعمال بما تورثه من لذة أو بما تورثه من ألم (بل) هنا أعمال تكتب للنفس البقاء أو تكتب لها الفناء . فالعمل هو الذي يعد النفس للفناء أو يكتفيها حياة مستقبلية . ومبدأ العمل الحق الذي يكتب للنفس البقاء هو احترامى للنفس

(٢) آية ١٨ ، ١٩ من الانشقاق .

(٤) ٩٣ — ٩٥ من مريم .

(١) آية ٩٩ — ١٠٠ من المؤمنون .

(٣) آية ٥٨ — ٦١ من الواقعة .

(٥) ١٣ — ١٤ من الاسراء .

نقى وفي غيرى من الناس . وهنا يصور لنا إقبال مفهومه لنظرية الخلود فيؤكد لنا
(أن الانسان فى نظر القرآن متاح له أن ينتسب إلى معنى الكون وأن
يصبر خالداً) (١)

it is open to Man, according to The Quran, to belong to the meaning
of-universe and become immortal .

هذا الخلود عند إقبال لا نتحصله أولاً فنأله بصفته حقاً لنا ، وإنما نبلغه بما نبذل من
جهد شخصى ، والإنسان مرشح له ومؤهل له لا غير (٢) . . .

Personal immortality, then, is not ours as of right it is to be achieved
by personal effort .,

أمر آخر (٣) خطير يؤكد إقبال هو أن أكبر ما وقعت فيه المادية من خطأ يبعث
على الأسف ، هو القول بأن الشعور المتناهى يستنفذ موضوعه . والفلسفة والعلم ليسا إلا
طريقة واحدة من طرق البحث فى هذا الموضوع . لكن هناك طريقاً أو طرائق أخرى
متاحة لنا . وإذا كان العمل الحاضر قد امد الروح من القوة بما يكفل لها مواجهة
الصدمة المفاجئة التى يحدثها فناء البدن . فإن الموت فى الواقع مجرد جسر إلى البرزخ
الذى جاء وصفه فى القرآن . ويستبعد إقبال ما تصرح به كتب الصوفية ، من أن
البرزخ حالة من الشعور تتميز بتغير فى موقف النفس ازاء الزمان والمكان .

إقبال واضح تمام الوضوح فى قوله المتصل : لاسلبية . . لاسلبية فإن — من يتلقى
نور الهداية ليس متلقياً فحسب ، لأن كل فعل لنفس حرة يخلق موقفاً جديداً ، وبذلك

يتيح فرصا جديدة تعجلى وتتضح فيها قدرته على الابداع والابداع . وهو يحدد (١) لنا في دقة أن النتائج التي وصل إليها نيوتن Newton في ميدان المادة ، وداروين في ميدان التاريخ الطبيعي تكشف عن آلية ، (ولكن الحياة ظاهرة فريدة . وفكرة الآلية غير مناسبة لتحليلها . ثم إن وحدتها السكاملة الواقعية — على حد تعبير دريش Driesch وهو عالم من علماء الاحياء — نوع من الوحدة إذا نظرنا إليه من زاوية أخرى الفناء تعددا كذلك . ففى كل فعل غائى للحياة من أفعال النمو والتكيف مع البيئة ما هو فعل له سيرة لا تتصور آليا ، ولا تتصور في فعل الآلة . وكون التكيف له سيرة يعنى أن أصوله لا يمكن تفسيرها إلا بالرجوع إلى ماض سحيق . ومن ثم فإنه يجب البحث في أصل التكيف عن حقيقة روحية وفي حقيقة روحية ، لا يمكن استكشافها بأى تحليل كان للتجربة الميكانيكية ، وإن كانت قد تظهر فيه . وعلى هذا فلا بد من أن تظهر لنا الحياة كأمر أساسى سابق على رتبة الأفعال الطبيعية والكيميائية ، تلك التي يجب أن تعد نوعا من سلوك ثابت تكون خلال شوط طويل من التطور . أضف إلى هذا أن تطبيق الأفكار الآلية على الحياة يستلزم القول بأن العقل نفسه من ثمرات التطور ، وهو قول يجعل العلم متناقضا مع مبدئه الموضوعى للبحث ، وإلا كان تصورنا للطبيعة وأصل الحياة تصورا آليا سخيفا . وإذا كان العقل نتيجة لتطور الحياة ، فهو ليس مطلقا ولكنه نسبي باعتبار القوة التي أحدثت فيه هذا التطور . فكيف في هذه الحالة يستطيع العلم أن يستبعد الناحية الذاتية لشخص العارف ، وأن يبنى أحكامه على الناحية الموضوعية . باعتبار أن العلم مطلق غير نسبي ؟

المهم (٢) عند إقبال أن كل نشاط خالق نشاط حر ، فالخلق يضاد التكرار الذى هو من خصائص الفعل الآلى ، وهذا هو السبب في استحالة تفسير فعل الحياة الخالق على أساس النظرية الآلية . فالعلم كما يؤكد إقبال يسعى إلى إيجاد تماثل واطراد في التجربة أى :

قوانين التكرار الآلى . لكن الحياة بما فيها من إحساس عميق بالتلقائية تقيم قواعد الاختيار فتخرج بذلك عن نطاق الجبرية . من هنا يعجز العلم ويتخبط في فهم الحياة ، ومن هنا أيضا ينظر إقبال إلى جبرية الصوفية فيراها منكرا من الفهم والقول . ويعود إلى دعاوى الجبرية في خطيئة آدم في الجنة فيؤكد أنها سند للفعل الحر في نفس آدم .

وإقبال (١) يصل بنا في فلسفته في توكيد الذات تحقيقا لكامل الإنسان إلى النقطة التي أفاضها الغزالي في صلة الحرية بالعبادة الحققة أو التخلق بأخلاق الله في كل عمل يصل بالإنسان إلى أن يكون فريدا بغير مثيل ، فيكون إنسانا كاملا لا إنسانا إلهيا ، ولأنها إنسانيا عن طريق الفيض والجذب والعلم اللدنى المنتظر ، أو دون سعى أو عقل أو إثارة من علم وفهم ووجدان . حين يبلغ الإنسان الكامل هذه المرتبة في نظرية إقبال يكون حقا ممثلا للخالق في نفسه ، وحاملا لواء النيابة الإلهية في الأرض كما قصها وأكدها الله للملائكة عندما أنبأهم بأنه جاعل في الأرض خليفة . وعندما يصل الإنسان الكامل الصالح إلى درجة الخلافة هذه لا يتلاشى في الخالق أو يتحد به أو يمتزج به ، بل تتحد فيه عناصر الفكر والعمل معا فتكون شيئا واحدا في ظل وحدة الذات وقوتها . على هذا ان تقف الصعاب أو المرافيل أمامه في تحقيق رسالته على الأرض ، فيغدو كل شيء وكأنه سحر له ، وطوع أمره . فإذا توقف أمامه شيء أو صادفته عقبات قهر كل المضاعب وذللها . من هنا خرجت نظرية إقبال الإسلامية الخالصة في أن المادة خير وليست شرا ، فهو لا يرى فيها أى عنصر من عناصر الشر ، كما لا يرى في الجسد أى عنصر من عناصر الدنس حسب النظريات السلبية في الدوائر الفلسفية والصوفية .

(١) الدكتور إقبال : تجديد التفكير الدينى

فإن الأنا أو الذات المتكاملة لا تتحطم مطلقاً أمام صخور المشاكل أو عقبات الحياة المادية أو الروحية ، ولا تهوى لليأس ، بل أنها وهى على صخور المتاع تنساب (قواها الخبوة وتفيض بينما يبعثها العذبة) ^(١) . فليست المادة مصدر شر بالذات أو للذات ، بل كثيراً ما تكون ملهمة إياها بالمعاني والصور . إن سمو الذات وارتقاءها لا يكون باستبعاد المادة أو تحطيم معبد البدن — ذلك الحجاب الثقيل بين الإنسان والله . لكن يكون سموها بتوكيد إرادتها ، والتغلب على كل عسير وبانبثاق نور جديد يذيع من أعماق الذات . وهو لا يأتى عن طريق نور الإمام المعصوم أو القطب ، وليس بجانب العالم المادة ، بل هو متغلغل فيه كامن فى أعماقه . أو كما يقول نص إقبال ^(٢) (إن الهدف الرئيسى للقرآن هو أن يوقظ فى نفس الإنسان شعوراً أسمى بما بينه وبين الخالق ، وبينه وبين الكون من علاقات متعددة . ولقد كان هذا المنزع التعليمى للقرآن هو الذى جعل « جيته » وهو يستعرض الدين الإسلامى بوصفه قوة مهذبة مؤدبة يقول صديقه أكرمان ^(٣) (أنت ترى أن هذا التعاليم لا يحقق أيداً . ونحن بكل ما لنا من نظم لا نستطيع ، بل أقول بوجه عام إن واحداً من البشر لا يستطيع أن يذهب أبعد من هذا) . إن المشكلة التى واجهت الإسلام كانت فى الواقع ما بين الدين والحضارة من صراع وما بينها وبينه من تجاذب فى الوقت نفسه . واجهت النصرانية فى أول عهدها هذه المعضلة فبحثت عن مستقر للحياة الروحية ، مستقر قائم بنفسه لا عن طريق قوى عالم خارجى عن نفس الإنسان ، وإنما بتجلى عالم جديد فى داخل النفس ذاتها . الإسلام لم يذكر هذه النظرة ، ولكنه لم يستغلق عليها ، وإنما خرج إلى نور آخر يضيء هذا العالم الجديد المتجلى الذى ليس غريباً عن عالم

المادة . بل هو متغافل في أعماقه . من هنا كان تأكيد الروح الذي سمعت إليه الفلاسفة المسيحية الصوفية يتحقق في الفكر الاسلامي لا باستبعاد القوى الخارجية التي تخترقها أنوار الروح بالفعل ، وإنما يتحقق بتنظيم علاقة الانسان بهذه القوى ، على هدى النور المنبعث من العالم الموجود في أعماق نفسه) . معنى هذا بوضوح أن التعارض بين الذات والموضوع ، بين فهم العالم كحقيقة رياضية ، وبين البيولوجية الكائنة في النفس — هذا التعارض العنيف هو الذي ترك أثره في المسيحية فانعزلت مع أنظار التصوف السلبي مع خطيئة الجسد ، والتجرد الساعي للتخلص من دنس البدن ، والفناء في الذات الالهية حتى يحل اللاهوت في الناسوت أو يتحد الناسوت باللاهوت . وقد كان له أثره الفعال في الأفق الصوفي الاسلامي رغم أن الاسلام الصحيح جاء لمواجهة هذا التعارض ويتغلب عليه بالتوفيق والسعي والعمل المتواصل لتحقيق رسالة الإنسان على الأرض ؛ وبنور ليس بغريب عن عالم المادة بل بنور متغافل في أعماقها و (ان تذكر - المادة أو الجسد بعائق الذات المتكاملة عن التطور ، بل أنهما مصدر دائم لتألق الروح في العالم وعلى قدر تخطي الذات للعقبات على قدر تحررها واختيارها وإرادتها ونزوعها إلى الحرية الكاملة ، وهذا كله رهن بصدق الجهد وصلابة الفضال (١) .

هل إقبال كالمعتزلة في فهمهم للحرية ! كلا (٢) . فالذات نفسها — كما يقول إقبال — فيها اختيار وفيها جبر . لسكنها إذا قاربت الذات المطلقة نالت الحرية الكاملة) . فالحياة في معناها وحققتها (كما يذهب إقبال) جهاد لتحقيق الاختيار ، ومقصد الذات أن تبلغ الاختيار بجهادها . وهو حين يؤكد أن معيار الحسن والقبح في ذواتنا ، يؤكد أن ما يقوى الذات خير ، وما يضعفها شر ، ويجب أن يقوم الدين والأخلاق والفنون

(١) المصدر السابق للدكتور إقبال رقم (١ — ٢)

(٢) إقبال : أسرار إثبات الذات : ترجمة الدكتور عزام ٧٣ — ٧٥ — ٧٨ .

بهذا المعيار أيضا ، ومن هنا اعترض على الأفلاطونية ومتولداتها في القديم والحديث تزويدها كل النظريات التي تسعى إلى الفناء كطريق للخلاص بمفهومات خاطئة . فهي كما يقول إقبال نظريات الفرار والحرب والسقوط والموت . ثم إن خلود الذات أمل . من أراد أن يظفر به فليجد ويدأب لبلوغه ، (والظفر به موقوف على أن نسلك طريقا للفكر والعمل يعيننا على حفظ حالة التوتر غير المتوقف ، وإن يكن في حالة التوتر ، هذه كمال الإنسان أو وجوده — كما تقول الوجودية فإن أول فرض على الإنسان أن يعمل على الإيجابية المتصلة لهذا التوتر ، دون استغراق في دين بوذا أو ذلك التصوف العجمي .) يقول إقبال (١) لقد أضرت بنا هذه المذاهب في زمان الضعف السياسي . ضعف سلطاننا السياسي والديني فأنامتنا قرونا طويلة . . وما هذه المذاهب إلا الليالي في أيام حياتنا .) فإذا تعرفنا على أصول فلسفته الأخلاقية في جانب صوفيته الإيجابية الواعية نجده يحددها في مراحله ثلاث : —

(١) إطاعة القانون الإلهي . (٢) ضبط النفس . (٣) النياية الإلهية . وهذه المراحل مترابطة كل مرحلة تسمو إلى ما فوقها . والنياية الإلهية في الدنيا هي أعلى درجات الإنسان الكامل . ونائب الحق (الله) خليفة الله على الأرض التي هي معراج الحياة الروحي . وأول شرائط ظهور وتحقيق نائب الحق ، أن ترقى الإنسانية في جوانبها الروحية والجسمية . ومعنى سلطان الله في الأرض أن تقوم فيه جماعة شوروية يتوحد أفرادها على كلمة التوحيد ورسالة محمد صلى الله عليه وسلم المثل الأعلى الكامل للإنسان الكامل المتحقق بأخلاق الله والقرآن ، وهذه الجماعة السليمة بخوم على ريادتها واحد يمكن أن يسمى نائب الحق والإنسان الكامل . وقد أراد نيتشه Nietzsche ضرورة ظهور هذه الأمة المثالية وإنسانها الكامل حديثا ، لكن دهريته كما يقول إقبال وإعجابه بالقوة وعبوديته لها مسخا فلسفته

(١) إقبال تجديد التفكير الديني فصل :

كلها (وإن مذهبه في العود الأبدى أسوأ مذهب في موضوع الخلود ، فإن هذا العود الأبدى ليس إلا صيرورة أبدية) وهى هى تماماً نفس فكرة قدم الوجود مقننة وراء حجاب الصيرورة (١) أو كما يقول :

The Eternal repetition is not eternal "becoming" it is the same idea of "Being" masquerading as becoming."

وقد واجه الصوفية دعوة إقبال بالثورة العنيفة فقالوا فيما قالوه إن توكيده الذات الإنسانية أنانية صارخة ، ودعوة للأثنية بدليل لفظة (خودى) فى معناها الأصلى عندهم . ذلك الذى يدل دلالة قوية على الأنا والأنوية التى حطمها الحلاج بصدق وطالب يرفعها واعتبرها الحجاب السكثيف بينه وبين الله . ومن هنا قالوا إن (إقبال) (٢) يدعو إلى محو التصوف ، وكان دليهم فى ذلك أيضاً هجومه على الشيرازى (حافظ الشيرازى) ، هو قوله لاتباعه ومحبيه (فروا من كأسه ، فإن فيها لأهل الفطن خدرا كحشيش أصحاب الحسن (الصباح) . .) . لقد حسب هؤلاء المهاجمون — كما ذكرنا — أن التصوف هو الحلاج وابن عربى ومدارسهما فقط ، وهى نفس الملاحظة التى لاحظناها على الأستاذ نيكلسون حين نهج نفس المنهج فى الفهم وجهل أو تجاهل التصوف السافى والتصوف السنى . وقد رد إقبال على كل الاعتراضات التى وجهت إليه (كما فصلنا معه) على أساس أنه متصوف يرى أن النبى صلى الله عليه وسلم أكمل مثال للمتصوف الكامل أو كما يقول (لى بفطرتى نزاع إلى التصوف) وليس هذا فقط (فقد زادتني فلسفة أوروبا نزوعاً إلى التصوف ، لأن فلسفة أوروبا فى معظمها تدعو إلى وحدة الوجود (٣)) .

(١) إقبال تجديد التفكير الدينى

المصدر السابق

(٢) إقبال : اسرار اثبات الذات — ترجمه الدكتور عبد الوهاب عزام .

(٣) ١٢ / ٧٣ / ٧٥ — ٧٨ .

وقد وضح (١) إقبال أن رواد وتابعي مدارس الحلاج وابن عربي في الشرق والغرب في الإسلام والمسيحية خلطوا خاطأً كبيراً في فهم التوحيد ووحدانية الوجود فليس هذان الاصطلاحان مترادفين كما توهموا ، فإن التوحيد مفهوم ديني ، ووحدانية الوجود مفهوم فاسفي محض . وليس التوحيد ضد الكثرة كما توهمت وضلت هذه النظريات المخدوعة بل هو ضد الشرك فقط ، وأما وحدانية الوجود فهي ضد الكثرة . وقد كان من نتائج هذا الغلط أن عد من الموحدين قوم ذهبوا إلى وحدانية الوجود أو التوحيد في مصطلح فلسفة أوروبا الحاضرة على حين أن المسألة التي ذهبوا إليها لا تتعلق بالدين ، بل بحقيقة نظام العالم . إن تعليم الإسلام وتعاليمه واضحة تؤكد - كما يقول إقبال - أن ذاتاً واحدة تستحق العبادة ، وأن كل هذه الكثرة التي نراها في العالم مخلوقة ، وليست مفادها عن صدور أو فيض ، وهي ليست عدماً أو مجازاً أو اعتباراً أو وجهاً من وجهي الحقيقة الواحدة . ثم إن هذه العقيدة الخارجة ليست من تعاليم القرآن أو السنة فإن القرآن أكد في كثير من الآيات المغايرة التامة بين الخالق المبدع والمخلوق المصنوع ، أو بين العابد والمعبود . أمر آخر أكد فيه إقبال صوفيته الإيجابية ، يحدد مع الصراط المستقيم الذي ندعو الله أن يهدينا إليه آياته الليل والنهار ، عبر الصلاة التي تعبر عن حقيقة التوحيد في آية الفاتحة (إياك نعبد وإياك نستعين) - هذا الصراط المستقيم ليس كهنواتاً أو رهبة ، إنما هو دعوة لإعداد الإنسان العصري إعداداً خلقياً يؤهله لحل التبعة العظمى . تلك التي لا بد أن يتمخض عنها تقدم العلم الحديث ، وأن نرد إليه تلك النزعة الصادقة من الإيمان . تلك التي تجعله قادراً على الفوز بشخصيته في الحياة الدنيا والاحتفاظ بكمالها في دار البقاء . وهذه الدعوة السامية من « إقبال » بمنهجها الإسلامي الرفيع تحقق رسالة الإنسان كنائب للحق على الأرض في الفوز على ما يحتشد به العالم في القرن العشرين من تنافس وحشي ، وعلى ريادته قيادة إسلامية

(١) إقبال ، اسرار الشببات الذات .

جديدة تصور الحضارة التي فقدت وحدتها الروحية بما انطوت عليه من صراع بين القيم الدينية والقيم السياسية ، بما يؤكد (أن الصراع المستقيم الذي يتخذ منهجه من الدين الحق أحرص من العلم على الوصول إلى ماهو في النهاية حق ، وإلى صيانة هذا الحق .)

إن الإنسان المعمرى (كما يقول (١) إقبال) وقد أعشاه نشاطه للعقل كلف عن توجيا روحه إلى الحياة الروحانية الكاملة ، وهو قد استغرق في الواقع الآلى الظاهر للعيان فأصبح مقطوع الصلة بأعماق وجوده . تلك الأعماق التي لم يسبر غورها بعد . وأخف الأضرار التي أعقبت فاسفته المادية هي ذلك الشال الذي اعتري نشاطه . وايسر حال الشرق خيرا عن حال الغرب ، فلا زال أسلوب الصوفية السابى مسيطر على كثير من العقول ، وقد أصبح هذا الأسلوب في حكم الفاشل في أية حركة تقدمية لعمران الدنيا والآخرة ، ولعله أضر بالشرق الاسلامى أكثر مما أضر بأى مكان آخر . لأنه كان ولا زال ابعد ما يكون عن تدعيم قوى الحياة النفسية لدى الرجل العادى بحيث تعدد المشاركة في موكب التاريخ . لقد علمه نوعا من التصوف الزائف وجعله يقنع بجهله ورقه الروحى قناعة تامة . إننى أقول لاسلبية . . لاسلبية . . الحقيقة في نظر القرآن والإسلام روحية ، ووجودها يتحقق في نشاطها الدنيوى ، والروح تجد فرصها في الطبيعى ، والمادى ، والدنيوى . فكل ما هو دنيوى إذن هو طاهر ودينى في جذور وجوده . إن المادى لحسب لا يكون له حقيقة ما حتى نكشف عن أصلها المتأصل فيما هو روحانى ، فليس ثمة دنيا دنسة كما تقول النظريات السلبية (٢) ، وكل هذه الكثرة من الكائنات المادية مجال حقيقى

(١) إقبال : تجديد التفكير : الباب السادس .

Is Religion possible ? VII p 177.

وانظر أيضا له :

The principle of Movement in The structure of islam VI p 141 — 145

(٢) المصدر السابق رقم (٢) وانظر أيضا للدكتور إقبال

The Development of Metaphysics in persia, p 150

(م ٤٤ — الفلسفة الصوفية)

لا وهى ، تحقق الروح فيه وجودها واكتمالها . إن « إقبال » ^(١) يدعو إلى الإقبال لا إلى الامتزاج . يدعو إلى دين القوة لا دين الضعف ، فإن الجبل الأشم — كما يقول — إذا تغفل عن ذاته انقلب سهلا وطغى عليه البحر . . . ما هذا النفس الحى ؟ إنه سيف : ما مسن هذا السيف ؟ الذاتية : ما الذاتية ؟ سر الحياة الباطن . بقطة الكائنات أن الذاتية شملة بالجلوة ، مغرمة بالخلوة . إنها بحر فى قطرة . إنها ظاهرة فىك وفى وهى برتبة منى يومنك . ماضىها الأزل . آتىها الأبد . ليس لها ماض ولا آت . يحد .) أما الذات الالهيه عند نظر إقبال فهى فى ديمومة بحثة ينقطع فيها التغير عن أن يكون تعاقبا لأحوال مختلفة ، وهى تكشف عن صفتها الحقة باعتبارها خلقا مستمرا (لا يسمه ^(٢) لغوب) ، و (لا تأخذ سنة ^(٣) ولا نوم) إيجادا ورعاية . وما لم يقع بعد بالنسبة للإنسان معنى السعى والطالب ، وقد يعنى الاخفاق . أما ما لم يقع بعد بالنسبة فيعنى تحقما لا ينفق لإمكانات وجوده . تلك الامكانيات الخالقة الراعية غير المتناهية التى تحتفظ بوحدتها التامة الكاملة خلال تجليه فى ^(٤) الوجود (وما خلفنا المماوات والأرض وما بينهما لاعبين . ما خلقناهما إلا بالحق ولكن أكثرهم لا يعلمون ^(٥)) فالعالم لم يخلق عبثا لجرد الخلق أو لجرد النظرة الصوفيه الخاطئه (أن الله اراد أن يعرف نخلق الخلق . . فهناك رسالة وهناك على الأرض مكان هذه الرسالة . والإنسان ذاته لم يخلق سدى) بحسب الإنسان أن يترك سدى ^(٦) ؟ . وانه قد ر على هذا الإنسان أن يشارك فى أعقى رغبات العالم الذى يحيط به ، وأن يكيف مصير نفسه ومصير العالم كذلك . تارة بهيئة نفسه لقوى الكون ، وتارة أخرى ببذل

(١) إقبال اسرار انبات الذات : ترجمة عزام ١٢/٧٢/٧٥ — ٧٨ .

(٢) آيه ٣٥ من فاطر .

(٣) آيه ٢٥٥ من البقرة .

(٤) إقبال تجديد التفكير . . . انظر فصل ٢ / ٥٩-٥٧ . p.

(٥) آيه ٣٨ سورة الدخان .

(٦) آيه ٣٦ ون سورة القيامة .

سما في وسعه لتسخير هذه القوى لأغراضه ومراميه : وفي هذا المنهج من التغير التقدمي يكون الله في عون المرء على شريطة أن يبدأ هو بتغيير ما في نفسه حرامختاراً مريداً (إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم (١)) .

إن إقبال في فلسفته الصوفية عن الذات يؤكّد حقيقة غفل عنها الاتجاه لدى الدوائر المنفصلة عامة . تلك الحقيقة هي أن متى غاية الذات ليس أن ترى شيئاً ، بل أن تصير شيئاً ، والجهد الذي تبذله الذات لكي تكون شيئاً هو الذي يكشف لها فرصتها الأخيرة . لشحذ موضوعيتها وتحصيل ذاتية أكثر عمقا . إن الدلائل على حقيقة الذات ليس في قول حديكارت أنا أفكر ، بل في قول كانط أنا أقدر (٢) . ونضيف إلى إقبال أنه في قول الغزالي أنا أريد وهو ما فلسفه قبل كانط هذا هو إقبال في حركته الإحيائية الصوفية الفلسفية الحديثة على أساس من الدين والعلم . وما أحرانا نحن أبناء عصره أن نلتفت إلى فلسفته . ما أحرانا أن نلتمس التفاته إيجابيه ، وخاصة ونحن على أبواب عصر إسلامي عربي متفتح إلى ندائه الخطير الذي فيه يؤكّد ، ويوضح ، في دقة وعمق ، أن التفكير الديني في الإسلام قد ظل راكداً خلال القرون الخمسة الأخيرة وأنه أتى على الفكر الأوربي زمان تلقى فيه وحي النهضة عن العالم الإسلام . ومع ذلك ، فإن أبرز ظاهرة في التاريخ الحديث هي السرعة الكبيرة التي ينزع بها المسلمون في حياتهم الروحية نحو الغرب ، ولا غبار على هذا المنزع . إن الثقافة الأوربية في جابها العقلي في الواقع ليست سوى ازدهار لبعض الحوائب الهامة في ثقافة الإسلام . ولكن كل ما يخشاه إقبال هو أن المظهر الخارجي البراق للثقافة الأوربية قد يشل تقدمنا فنعجز عن بلوغ كنهها وحقيقتها ، على الرغم من أن أوربا خلال جميع القرون التي أصبنا فيها بجمود الحركة

(١) آية ١٦ من الرعد .

(٢) إقبال : تجديد .

الفكرية ظالت تدأب في بحث المشكلات الكبرى التي عني بها فلاسفة الإسلام وعلماءه .
عناية عظمى أثمرت أعظم الثمار في الفكر الغربي المعاصر . وكان من نتائج ذلك سيطرة الإنسان
على الطبيعة ، بينما عاد ذلك الإنسان الشرقى المسلم في بعض جهات الشرق إلى الاستكانة
والعدم مع تصوف البوذية والعجم من جديد . لكن إقبال المتفائل ، وكذا أن شياب المسلمين
في آسيا وأفريقيا يسعون حقاً إلى اليقظة الكبرى . من هنا كان لابد من توجيههم توجيهها
جديداً ببعثيتهم الإسلامية ، ولا بد أن يصحب اليقظة الإسلامية تمحيص علمي دقيق ،
وبروح مستقلة لنتائج الفكر الأوربي ، وكشف عن الندي الذي تستطيع به النتائج التي
وصلت إليها أوربا أن تعيننا به في إعادة النظر في التفكير الديني في الإسلام وعلى بنائه
من جديد إذا لزم الأمر .

والواقع كما يقول إقبال (١) إقبال أن مثالية أوربا التي تقول بها لم تكن أبداً من
العوامل الحية المؤثرة في وجودها ، ولهذا أنتجت نتاجاً عجيباً شاداً . أنتجت ذاتاً ضالقة
لا تعرف نفسها ، ومع ذلك فهي تبحث عن نفسها بين ديمقراطيات لا تعرف التسامح .
كل همها استغلال الفقير لصالح الغني . (وصدقوني إذا أ كدت لكم أن أوربا اليوم هي
أكبر عائق في سبيل الرقي الأخلاقي الانسانية .) أما المسلم فإن له هذه الآراء النهائية
القائمة على أساس من صراطه المستقيم ، ودينه القويم . هذه الآراء التي بها يستطيع أن
يحدد موقفه من حاضره ويستعيد على أساس من العلم الذي علمه أوربا ما ضيه ، ويمكن
مستقبله ومستقبل العالم معه وبجهده للأمل ؛ فإن الأساس الروحي للحياة عند المسلم المتكامل
كما يقول إقبال (هو إيمان صادق يستطيع أقلنا فهمها واستناره أن يسترخص الحياة في سبيلها (٢))

ولما كانت القاعدة الأساسية في الإسلام الكامل تقول إن محمداً (صلى الله عليه وسلم) خاتم الأنبياء والمرسلين على أساس الحجج الدامغة ، التي نرى دلائلها ، بإبطال الإسلام للرهبنة ووراثة الملك ومناشدته لمقل والتجربة على الدوام وإصراره على النظر في الكون والوقوف على أنباء الأولين والآخرين في النفس (١) والآفاق ، فإنه ينبغي أن نكون من أكثر شعوب الأرض في الحرية الروحانية ، والرعي الأول الرائد من المسلمين الذين تخلصوا من الرق . رق الماروب إلى ساحات القضاء والافناء للذات الإنسانية وللارادة الإنسانية . ولعنى نيابة الإنسان عن الله ورسالته على الأرض . إن على المسلم اليوم في كل مكان كما يقول ويدعو إقبال العظيم — أن يقدر موقفه ، وأن يعيد بناء نفسه ، ويعيد بناء حياته الإجتماعية على ضوء المبادئ النهائية ، وأن يستنبط من أهداف دينه التي لم تتكشف بعد إلا أن تكشف جزئياً — تلك الديمقراطية الروحية التي هي منتهى غاية الإسلام ومقصده (٢) .

let The Muslim of To - day appreciate His position, reconstruct His Social life in The light of ultimate principle, and evolve, out of The Hitherto partially revealed purpose of islam, That spiritual democracy which is The ultimate of islam",.

ونستغفر الله أخيراً ودائماً (نستغفره) (٢) من كل مازات به القدم ، أو طغى به القلم . ونستغفره مما ادعينا ، وأظهرناه من العلم والبصيرة بدين الله تعالى مع التقصير فيه . نستغفره من كل علم وعمل قصدنا به وجهه الكريم ، ثم خطئه غيره ، ونستغفره من كل وعد وعدناه من أنفسنا ، ثم قصرنا في الوفاء به) .

The psirit of Muslim Culture V p 120 — 1 7.

(1)

(٢) إقبال —

Movement in The Structure of islam VI p 170.

(2)

(١) الغزالي : آخر جملة من كتاب أحياء علوم الدين

خاتمة

وأخيرا أصل مع نهاية المطاف إلى الحقائق الآتية .

١ — كشفت الدراسة عن أثر العوامل التاريخية النفسية والاجتماعية في نشأة وتخليق وتطوير النظريات الصوفية ، وقد كان هذا الموضوع مغفلا ، مما أدى إلى الأخذ بالقضايا العامة ، وبالتعميمات المبنيّة على الخلط في النظريات وأخذ الموضوعات بالطول لا بالعرض ، دون مقارنة منهجية سليمة . فالنظريات المنحرفة مثلا لم تقف على قدميها إلا في عهد خفوت السلطان الإسلامي ، وضياع السلطان السياسي والاجتماعي ، وهي لم تجد درأ رحبا أو مدخلا إلا لدى الطرفين المفتوحين للجبهة الإسلامية الأندلس والعراق — الأندلس المظلم على الغرب ، والعراق المظلم على العجم . أمر آخر في هذا المجال : هو أن كبار الباحثين وعلى رأسهم نيكلسون يعتقدون في صميم دراستهم أن التصوف هو مدارس الاتحاد والحلول والحلول ووحدة الوجود وقد كشف البحث عن وهم هذه الدعاوى وأمنالها وعن نتائج الشطط فيها .

٢ — كشفت الدراسة عن عمق وأصالة التصوف الإسلامي لدى التصوف السلفي ومفاسنه الأكبر المروى الانصاري ، ولدى التصوف السني ومفلسفه الأكبر الغزالي . ولدى التصوف المنحرف كنماذج فقط لصور فنية وأدبية ، لا كحقائق علمية منهجية . إن أردنا معذرة رواده ، ووصلهم بالمنهج الإسلامي .

٣ — كشفت الدراسة أن أساس التصوف المباشر هو القرآن والسنة وعلم الكلام . وأن السلفية قد جمدوا عند النص فخدموا بهذا الجمود التجسيم الشيعي والنظريات المنحرفة . وأن السنية أولوا كوسط عاقل بين الجمود والتطرف ما جمد عنده السلفية وما تطرف معه المنحرفون في المدارس المنفصلة . كما كشف البحث في هذا أن التصوف السني المتطور هو

تحتاج التقدم العالى العقائدى الذى أنكره التصوف السافى . وقد أثبت البحث بهذا أن الدراسات المنفصلة التى درست الشخصيات الصوفية دراسات غير مقارنة كانت قاصرة إلى حد كبير رغم أهميتها للبحث العلمى . كما كشف فى هذه النقطة أيضا أثر الجانب الكلامى فى جانبه عند السلفية الذين أعانوا بتجمدهم الجسمى ، وغلاة الشيعة على تحايق النظريات المنحرفة ، كما كشف أثر الجانب الكلامى فى ظهور التصوف السنى الرائد فى وسطية العاقلة . ومما كشفه أيضا بحثنا فى منهجيته القائمة على دراسة البدايات والمتوسطات والنهايات لدى كل الدوائر مكانة ابن تيمية كصوفى وإن كان هو أكبر أعداء الصوفية امتيازاً ، وأثر ذلك فى خلفه ابن القيم السلفى ، كما كشف عن مكان الغزالى فيما لم يبحث لدى حياته وهوائياته وبيئته النفسية والفلسفية ، وفيما بحث ولم يستكمل من أثره فى عصره وما بعد عصره ، وفيما نسب إليه خطأ من مدسوس عليه وفيما يتعرض ومذهبه الفاسف فى الدوائر العقائدية والأخلاقية .

٤ — كشفت الدراسة عن معنى الغلو السافى والشيعى ، والغلو الصوفى ، وأثر هذا الغلو عامة وخاصة فى منهجة النظريات فى دائرة المنهج الإسلامى وخارجه ، ومن هنا كشف البحث نتيجة أثر التشيع المعتدل فى التصوف السنى ، وأثر التشيع المغالى فى التصوف المنحرف ، والتعاون خير المباشر والمباشر بين الغلو الشيعى والغلو السافى على خدمة النظريات المنحرفة فى الدوائر المنفصلة .

٥ — كشفت الدراسة فى أصول المصادر غير الإسلامية أن الدراسات القاصرة خير للمقارنة هى التى أدت إلى الخلط فى المفهومات لدى الغنوص الشرقى لدى الافلوطينية الحديثة . وقد حدد البحث فى باب المصادر ، والأبواب عامة أصول النظريات وفروعها ومدى تشابكها ، وحدودها — هذا الشابك . كما حدد ما يمكن أن نسميه أمراً مشتركاً وما يمكن أن نسميه أمراً غير مشترك ، وما يسمى خطأ بالدفعات الحرة وهى دفعات انفصال .

٦ — كشفت الدراسة عن خطورة كثير من الدراسات لدى أئمة المستشرقين وغير أئمتهم ، وتابعى هؤلاء وأولئك ، وعن شطط بعض هذه الدراسات في الأصول المنهجية . فإلخاطأ العام المشترك هو أنهم لم ينظروا فيما حققوا في الأنظار الفلسفية على أنها عامل خطير من شأنه أن يمد الاسلام والحياة الإسلامية الفكرية والمادية بالقوة والحياة أو يمددها بالشلل والموت . وهذا هو ملاحظه الغزالي وابن تيمية وابن خلدون في دراساتهم ، وملاحظه على أوسع نطاق الدكتور إقبال في القرن العشرين . أمور أخرى في هذا المجال ذكرنا منها : تجاهل أو جهل التصوف السلفي أو التصوف السني واعتبار التصوف الإسلامي هو مدارس الاتحاد ووحدة الوجود ؛ رغم أن هذه المدارس أو هذا التصوف في هذه المدارس هو الجدير بغير ماسمى أو نعت به ، من هنا حددنا في البحث معنى التصوف في الإسلام ، والتصوف الإسلامي . ومن هذه الأمور على سبيل المثال لا الحصر ما ذكره ما سينيون أعظم الدارسين للتصوف من أن رابعة العدوية مثلاً عالجت أحوالاً صرفية ، وفروضا دقيقة في العلميات والعقائد) ، وما ذكره متلا حول الحلاج — وهو دارسه الأكبر — أنه راح ضحية المؤامرة السياسية الكبرى في الدولة العباسية (المهاراة تمام الانهيار في ذلك الوقت ، وفي حضور ومواجهة كل الفرق الإسلامية ، رغم أنه) كما يقول ما سينيون (كان يسعى لجمع كلمة الاسلام . ولا شك أن موضوعية وصدق فلسفة الحلاج تنفي ذلك .

٧ — كشفت الدراسة عن أهمية سكان كتب الطبقات الصوفية ، اللامع للطوسي وقوت القلوب للمكي ، والتعرف للكلاباذي ، وطبقات السلي ، ورسالة النشيري ، وكشف المحجوب للنجويري .

وإذا كانت هذه الكتب قد دافعت عن وجهة النظر السني ، وألقت إلينا بالكنوز الثمينة من المصطلحات الصوفية ، وأوجه النظر العلمى والعملى . فإنها من الوجهة العامة ،

كانت تخطأ من جهة (كخطأ كثير من المؤرخين) بين الآراء ، فرى نص ما يروى عن النبي محمد صلى الله عليه وسلم لم يعيسى عليه السلام ، ولعلي بن أبي طالب ، ولإبراهيم بن أدهم ، ولجعفر الصادق ، وللغزالي ولأفلاطون . . ومن جهة أخرى كانت تذكر كثيراً أخطر المرويات ونصوصها دون ذكر صاحبها ، وهذا يدل على أن هذه الكتب اتخذت إما أسلوب التعامى عن الحقائق ، أو أسلوب التجاهل لها عمداً ، أو الجهل الحق فعلاً ، أو الأمر المشترك بين هذه الأساليب ، رغم أنها في الوقت ذاته — كان طابعها الحرص على وجهة النظر السنية .

٨ كشفت الدراسة لدى مواقف وأنظار الصوفية في ميزان أنفسهم وموازن غيرهم من المفكرين أنصاراً وخصوماً عن مدى خطئهم وصوابهم ، في تعصبهم أو حيادهم ، ومدى انصاف متهميتهم في الوصول إلى الأحكام الدقيقة أو الأحكام العامة .

هَذَا لم يدركوا أن الإسلام قد أكد في كماله أنه ختام الرسالات وعاصمة خاتم الأنبياء ونهاية الوحي ، بدليل إبطاله للرهبنة ، ووراثته الملك ومناشدة العقل والتجربة على الدوام وإصراره على الدعوة للمعرفة بالنظر في الكون والوقوف المتصل على أنباء الأولين والآخرين في الآفاق والأنفس .

كما تأكد أن التوحيد وما يرتبط به من نظريات المعرفة والحب هدف مشترك بين الرسالات وبين التصوف . لكن الفرق أن رسالات الرسل تدور حول حقيقة التوحيد ، وأن مذاهب التصوف السلبى تدور حول صورة التوحيد . وبينما نجد الطور السليم العمل في الجانب الإيجابى ينطبق فيه الشعور الصحيح بالتوحيد على أفكار وألفاظ وأعمال توحيدية صحيحة ، نجد الطور غير السليم ينطبق فيه الشعور الوهمى بالتوحيد على ألفاظ وأعمال لا تؤدي إلى حقيقته السليمة . وهذا الفرق الشاسع هو الفرق ما بين العمل بالتوحيد وعدم العمل به ، وهو مشكلة المشاكل ، لأنها مشكلة الاعتقاد في هذه الحياة ، وفيما بعد

هذه الحياة . وهو بالتالى الذى يحدد بين الناس حدود الخطأ والصواب ، والحق والباطل .
والإيمان والوثنية .

والواقع أن ما أكدته الإسلام الصحيح والتصوف الصحيح من إثبات حقيقة النفس .
فى دعوة التوحيد بأن لا إله إلا الله يوضح لنا . مكان التصوف الايجابى من التصوف السلبي .
فالنفس عما سوى الله دليل الحركة المتعارضة بين قوة اندفاع الانسان فى الحياة اندفاعاً ثورياً
إيجابياً ، وقوة اندفاع الحياة فى الانسان سلباً وفناء . فإذا قاد الإنسان حياته بقوة الصدق .
والعدل ووضوح المنهج والاستقامة والرجوع إلى الفطرة عاش وخرج ناجياً ، وإذا قهرته .
حياته بفتنة الاستهلاك أو الضياع لدى هوى الجبرية التشاؤمية وقع مسنضعاً ولم يخرج .
ناجياً . ومن هنا شغل بحثنا بمتابعة فلسفة الصدق فى الباطن وصلته بالظاهر على أساس
المنهج الإسلامى الواصل بين الظاهر والباطن ، وعلى أساس المنهج غير الإسلامى القاطع
الفاصل ما بين الباطن والظاهر . والواقع كما فصلنا أولاً وآخرنا أن مشكلة الباطن والظاهر
هى مشكلة التصوف الخالدة فى كل مفهوماته وألوانه وأنظاره لدى كل عقيدة . فالخلاف
فى معرفة الله أساساً هو الخلاف بين أهل التصوف الخارج أصحاب الباطن المنفصل ،
وبين أهل التوحيد الصحيح الواصلين بين الباطن والظاهر ، أو بمعنى أدق المحققين
الباطن فى الظاهر ، والنية فى السلوك ، والذات فى الموضوع ، على أساس من
المنهج الإسلامى .

لهذا كان التصوف السابى سائقاً صاحبه (لجبريته وتشاؤمه وعدم صدقه) إلى ضرورة
التعامل فى حياته الصوفية إلى الفصل بين الظاهر والباطن لا الربط الموضوعى بينهما . . .
فالمنحرف مضطر إلى هذا الفصل ليجتنب بكل منهما مادام غير مستطيع أن يوحد
بينهما ، فلا أفكاره الباطنية ممكنة التحقيق فى الخارج ، ولا ما حوله من وقائع الحياة
ونواميسها ومخلوقات الله فيها ببالغة حد التأثير على هذا الباطن .

من هنا كان إسقاط الشعائر والدعوة إلى تحطيم أبدانها مع الأبدان الآدمية أمراً غير مستغرب ، ومن هنا كانت الرموز والطلاسم التي شاعت لدى مدارس إخوان الصفاة والحلاج وابن عربي هي قوام هذا التصوف وأحواله . وقد نتج عن هذا الخلاف الأسامي بين المنهج الإيجابي والمنهج السلبي أن أهل التوحيد الصحيح يشعرون بتوحيدهم وحريةتهم عبر عباداتهم ومعرفتهم وتحرر إرادتهم ، وعبر كل الأعمال التوحيدية المتحررة المحررة التي يقومون بها ، بينما أهل الانحراف يشعرون بتوحيدهم كما يقولون عبر جبريتهم وسلبية إرادتهم ، واتحادهم أو امتزاجهم أو سكرهم المتصل في وحدة شهودهم أو وحدة وجودهم ، وهم في الواقع يعملون الأعمال البعيدة عن التوحيد ثم يتوهمون ويؤكدون للناس أنهم الموحدون وغيرهم هم المشركون . ولاشك أن الكلام في التوحيد بعد السقوط في العمل المعارض له لا يفيد سوى الاستمرار في هذا العمل والاسترسال في مهاويله . من هنا أكدنا في وضوح تام أن هذا التصوف المنحرف ليس هو طريق الوصول إلى الله ، بل هو في الحقيقة انقطاع أسباب الاتصال بالله وبرسالته في الدنيا والآخرة . ولاشك أن جريمتنا نحن المسلمين إذا خرجنا بالتصوف عن الصواب المناسب لنا ولديننا — لاشك أن هذه الجريمة أكبر بداهة من جريمة الأعاجم وروادهم ، وتابعيهم إذا وقعوا بتجريف التصوف الإسلامي ، في الخطأ المناسب لهم ولا اتجاهاتهم المنحرفة . ومن العجيب أن بعض العلماء حاولوا تأكيد أن تفاوت الطاقات في الفكر مبني على تطور المادة وتطور الفكر عنها ، واثبت التصوف الحق خداع ذلك ، حين أكد أن الفكر ليس مادياً ، وليس متطوراً عن المادة ، بل أثبت أنه يقود العلم المادي . فمن الأدب للعلم أن يتواضع مادام مقيداً بالحواس ، ومادام للمعرفة وسائل أخرى غير الحس والتفكير في ميادين البصيرة .

ولوصح أن الفكر مادي ومتطور عن المادة لما كان هناك تباين بين فكر وفكر
إلا إذا كان كل فكر منتمياً إلى نوع معين من المادة ، وهذا أمر يدعو إلى الرثاء والاشفاق .

من هنا أكدنا أن التصوف الصحيح ليس عزلة ، وليس هروبا من الحياة فهو تعلم وعمل ، واقتحام لعوالم الأنفس والآفاق ثم هو الذي يستطيع أن يقدم لرسالة القومية العربية زادا روحيا ؛ فإن فشل الحركات العربية كان بسبب جهل الروح الإسلامى أو العداء لهذا الروح المتكامل المتفائل ، القوى بعزماته وطاقاته وأواره ، ومثله وأخلاقه مع سلوك الرسل ، وعبادات الصالحين ، وعزمات الفاتحين .

ثم إن المعنى الأصيل لعقيدة تنهى النبوة بعد الإسلام (-- لا كتماله وتماه) يعتبر علاجا نفسيا لنزعة الجوسية التى أعطت رأيا باطلا عن التاريخ لدى امتداد الوحي ، وهى التى أعطت عمر بن الخطاب قديما رأيه القائل القوى فى أخرج الملاحظات . . . حسبنا كتاب الله .

ولا شك أن المرحلة التى يمر بها العالم الإسلامى الآن ، هى مرحلة البعث الجديد للروح الإسلامية . وهى أشبه ما تكون امتدادا جديدا لحركة الناصر صلاح الدين ، بإزاء مخططات الصليبية الصهيونية العالمية فى كل مكان . وعندما تعود للمسلمين حياة جديدة رائعة ، فإن حرية الفكر الكامنة فى الروح الإسلامية لابد أن تملى كنهها من جديد على الوجود .

قبل أن أنهى بحثى أوكد أنى التزمت منهج العقل وهو منهج القرآن - كما فى كل ما تعرضت له ، بعيدا كل البعد عن أى - كم ظنى ، فالظن كما يقول منهج العقل القرآن لا يغنى عن الحق شيئا ، فإذا كنت موضع لأمة من الأمم لأنى لم أخضع ولم أتقيد بالفتاوى التى وصل إليها الأجانب أو المستشرقون أو الباحثون عامة ، أو لأنى أسلمت منهج العقل مناقشاتهم ونقدتهم ومخالفاتهم فى مناهجهم ونتائجهم ، فإنى أعتقد أن فى ذلك اليوم نكوصا ودعوة إلى الجمود العلمى لانتقل رجعة عن أية دعوة إلى الجمود فى الميادين العقلية والروحية جميعا ، وبخاصة فى موضوعات ترتبط بمنهج الإسلام وروحه أولا وأخيرا . إن لى شرف الصواب فى كل ما أصبت فيه ، كما أن لى شرف الخطأ إن أخطأتى التوفيق فى شئ ، لأن لى عذر الباحث عن الحقيقة مع صدق القصد فى توخى السبيل إليها والله على ما أقول شهيد ، ،

الباب الأول : أصول ومنابع الفلسفة الصوفية (١ - ٧٦)

مقدمة عن الغنوصية (١ - ٧)

الفصل الأول (٨ - ٢٨) الغنوصية الشرقية : أولا المصدر المصرى . ثانيا - المصدر الهندى . ثالثا :

المصدر الفارسى . رابعا المصدر اليهودى :

الفصل الثانى (٢٩ - ٤٢) الغنوصية الغربية . المصدر الهلاليى المسيحى الأفلوطينى .

الفصل الثالث (٤٣ - ٨٦) المصدر الإسلامى : القرآن . السنة . علم العقائد .

الباب الثانى : فلسفة التصوف السلفى (٧٧ - ١٤٨)

مقدمة تمهيدية عن معنى التصوف السلفى والتصوف السنى (٧٧ - ٨٣) .

الفصل الأول (٨٤ - ٩١) بدايات الطريق مع المدرسة المقاتلية ، والمدرسة السكرامية ،

والمدرسة السالمية .

الفصل الثانى (٩٢ - ٩٩) متوسطات الطريق مع الامام مالك ، والامام أحمد بن حنبل .

الفصل الثالث (١٠٠ - ١٣٥) نهايات الطريق مع نظرية المراد فى فلسفة الهروى الأنصارى فيلسوف

التصوف السلفى .

الفصل الرابع (١٣٦ - ١٤٨) مكان الامام ابن تيمية من التصوف السلفى ونظرية فى الحجة .

الباب الثالث فلسفة التصوف السنى (١٤٩ - ٢٩٨)

مقدمة تمهيدية (١٥٠ - ١٥٢)

الفصل الاول (١٥٢ - ١٨٢) بدايات الطريق مع مدرسة ال بيت النبى الله عليه وسلم من الإمام

زين العابدين إلى الإمام جعفر الصادق ومدرسته . موقف التشيع المعتدل من تطوير الزهد

إلى التصوف . مقام الغربة عند زين العابدين بن الحسين . مقام المعرفة عند جعفر الصادق .

مدرسة جعفر الصادق الصوفية لدى سفيان الثورى ، وإبراهيم بن أدهم ، وجابر بن

حيان . مدرسة رابعة العدوية ود . ثانة أنظارها من الحقيقة . الجارث المحاسبى ومكان

مدرسته من البحوث النفسية وقيمه كبدائية ممتازة للتصوف السنى .

الفصل الثانى (١٨٣ - ١٩٨) متوسطات الطريق وموقف الحائرين والمتوقفين على جسر العبيرة فى

متوسط الطريق . المعرفة العقلية والمعرفة القلبية العلم والعمل ومكان العلم من العمل وفلسفة

المعرفة الصوفية . الجنيذ وفلسفته للجريه فى متوسطات الطريق وموقفه من العلاج .

الفصل الثالث (١٩٩ - ٢٩٨) نهايات الطريق لدى فيلسوف المعرفة الدينييه الإمام الغزالى ، التصوف ليس

غايه فى ذاته . الشك المنهجى عند القديس أوغسطين ، وديكارت . فلسفة الإرادة عند

الغزالى . الغزالى أول من حل مشكلة الظاهر والباطن فى فلسفة الاستواء والاستقامة فى

جنب الله . الإسلام كدين صوفى عند الغزالى . ثورة على التقليد والتلقين فى مرحلته

التحريرية نحو المعرفة . مؤلفاته الصحيحة ، والمدمومة عليه لاستناداً إلى مخطط فلسفته للمعرفة

الدينية . منهجه ومكان الفلسفة الحديثه منه . موقفه من دعاوى الصوفية والفلاسفة لدى

فثريات الاتصال والاتحاد والحلول وكل ما يرتبط بها من نظريات خارجة عن المنهج الإسلامى ونظرياته فى الفلسفة الأخلاقية . موقفه من الرجعيين والمتطرفين ، وموقف هؤلاء وأوانك منه . نظريته فى العلية وسبقه للفلسفة الحديثة والعلم الحديث . مدرسة الغزالي الصوفية لدى الشاذلية . محمد إقبال ومدرسة الغزالي .

الباب الرابع الفلسفة الصوفية فيما وراء التصوف السلفى والسنى (٢٩٩ — ٦٠٤)

تمهيد (٣٠١ — ٣٠٢)

الفصل الأول ٣٠٤ — ٣٢٥ بدايات الطريق مع مدرسة ذى النون المصرى . نظرية الاتحاد لدى البسطامى .

موقف كتاب الطبقات وأعلام الصوفية من البسطامى .

الفصل الثانى (٣٢٦ — ٤٠٥) نظرية الإله الإنسانى لدى الحلاج . موقف المؤرخين وكتاب الطبقات

من الحلاج . القرامطة والحلاج . ماسينيون والحلاج ومكان دراساته له . أطوار فلسفة

الحلاج مابين وحدة الشهود والحلول ومصادرها وتطبيقاتها من تراثه الضخم . مكان

إدريس وفرعون من فلسفة الحلاج . موقف حلاج الأسرار من موسى عليه السلام لدى

الطور ، ومن محمد صلى الله عليه وسلم لدى سدره المنتهى . مخطط مدرسة الحلاج لدى

الحكيم الترمذى ، والشبلى ، وفريد الدين العطار .

الفصل الثالث (٤٠٦ — ٤٢٠) نظرية أهل الملامة وفلسفة الملامية .

الفصل الرابع (٤٢١ — ٤٣٩) نظرية الاتصال الفارابية لدى المشائية فى اسلام ومكانها من الفلسفة

الصوفية : — (من الفارابى إلى ابن رشد) .

الفصل الخامس (٤٤٠ — ٤٨٦) متوسطات الطريق : نظرية الاشراق السهروردى المتول ومدرسته

مع صدر الدين الشيرازى .

الفصل السادس (٤٨٧ — ٦٠٤) نهايات الطريق لدى نظرية وحدة الوجود ومتولداتها مع نظريات

وحدة الأدبان ، والحقيقة المحمدية ، والولاية الصوفية فى مدرسة محبى الدين بن عربى .

أصول فلسفة ابن عربى . مكان شطط المستشرقين وغيرهم من الدارسين لموقف ابن عربى

ونظرياته من المنهج الإسلامى . فلسفه ابن عربى الممتدة فى مدرسته مع ابن الفارض ، وجلال الدين

الرومى ، وابن سبعين والششتى . نظرية الانسان الكامل ومكانها فى فلسفة عبدالكريم الجبلى .

الباب الخامس : موقف الصوفية فى موازين أنفسهم وموازن غيرهم

من العلماء والمفكرين والفلاسفة أنصاراً وخصوماً (٦٠٥ — ٦٨٦)

مقدمة حول النزاع بين الفقهاء والصوفية . موقف الأعلام من المفكرين قدامى ومحدثين من الفلسفة الصوفية

فى مدارسها المختلفة مع المنهج الإسلامى وأخارجه . موقف الغزالي . موقف ابن تيمية موقف ابن خلدون .

موقف المدرسة الأوربية فى العصور الوسطى والحديثة من الفلسفة الصوفية ونظرياتها فى أوروبا

والشرق . موقف القديس توما الاكوينى ، ووليم جيمس من نظرية وحدة الوجود . موقف

الدكتور محمد إقبال كعالم وفيلسوف صوفى من الفلسفة الصوفية ، وثورته الإيجابية وثروته

الصوفية فى فلسفة الذات بالنسبة للانسان ورسالاته على الأرض ، ومكانه من الأكوان

ومكانه الأكوان منه . نهاية المطاف .

المصادر والمراجع العربية والأجنبية (٦٨٧ — ٦٩٦)

تصويب الأخطاء

وقعت خلال الطبع أخطاء عادية وغير عادية ، وبخاصة خلال وجودى وعملى بجامعة القاهرة بالسودان الشقيق ،
أرجو من القارىء تصحيحها مع خالص الشكر .

| الاصواب | الخطأ | السطر | صفحة | الاصواب | الخطأ | السطر | صفحة |
|------------------------|---------------------|-------|------|-------------------|--------------------|-------|------|
| انطلاقة | انطلاقة | ١٩ | ٢٧٥ | Rose | Rne | ١٧ | ج |
| averros | Aberros | ٦ | ٢٧٦ | الغزلى | الغزلى | ١ | ٥ |
| حكمة | حكمة | ١٢ | ٢٧٦ | المتصوف | المصوفة | ١٧ | ح |
| إسراة | أمراره | ١ | ٢٧٩ | يحدد | يحدد | ١ | ى |
| والمصلحين | والمصلح | ٨ | ٢٨٠ | الغنوصية | الغنوصية | ١ | ط |
| الغرب | لغرب | س | ٢٨٠ | الخدس | الحس | ٢ | ٣ |
| تجته | تجته | ٥ | ٢٨١ | الزندقه | الزندقه | ١٨ | ١٨ |
| مكانه | مكان | ١٠ | ٢٨١ | يفطن | يفطن | ١٦ | ٣٨ |
| Religious | Religion | ٢ | ٢٨١ | ٩٥٠ م | ٩٥٠ م | س | ٥٤٥ |
| التفريد | التفريد | ٢٠ | ٢٨٢ | العقل | النقل | ٦ | ٨٢ |
| حين | حين | ١٢ | ٢٨٤ | المسكانية | المسكانية | ٧ | ٩٢ |
| إذا | إذا | ١ | ٢٨٧ | ينشون | ينشوا | ١٥ | ٩٦ |
| للاثر | ليلا من | ١٩ | ٢٩٥ | كشف الظنون | كشف الظنون | ٤ | ١٥٩ |
| بالعقود | بالعقود | ١٣ | ٢٩٧ | فيلسوف | فيلسوف | ٣ | ١٩٩ |
| انتصاره | انتظاره | ٧ | ٣٠١ | judgmentt | ndgment | ٨ | ٢٢٥ |
| التيارات | للتيارات | ١٨ | ٣٠١ | الغائبة الراجائية | الغائبة البراجائية | ١٢ | ٢٥١ |
| إننا إما أن نكون | أنا إما كان أن نكون | ١٢ | ٣٠٣ | | | ١/ | ٢٥٢ |
| مع الله على استواء | مع غير الله على خاط | ١٣ | — | العمل | فعمل | ١٩ | ٢٦٠ |
| وعدله وإما أن نكون مع | | | | الحسد | الجسد | ٢ | ٢٦٢ |
| غير الله على خاط وتليس | وتليس وتضليل | | | بحكمة | بحكمة | ٥ | ٢٦٤ |
| وتضليل . | | | | جدله | حد | ١٢ | ٢٦٧ |
| والتيوزوفية | التيوزوفية | ١١ | ٣٠٧ | | له | ١٣ | ٢٦٧ |
| للمدارس | للمدارس | ٩٦ | ٣٠٧ | جفرا | أجفرا | ١٥ | ٢٦٧ |
| and ethics, vol. | and ... vol | ١ | ٣١٠ | بنسبة | نسبة | ١ | ٢٦٨ |
| الله | إله | ٨ | ٣١١ | بأننا | ببنا | ١٧ | ٢٦٨ |
| حافيه | حافيه | ١٢ | ٣١٢ | الاعتقاد | الإعتقاد | ٣ | ٢٦٩ |
| الطوسى | الطوس | ١٨ | ٣١٣ | Mysticism | Mysticism | س | ٢٧٠ |
| الخضوع | خضوع | ٦ | ٣١٩ | مقدوره | قدوره | ٧ | ٢٧١ |
| داعا | دعما | ١٥ | ٣١٩ | استقرأ عجائب | استقرأ أعاجيب | ٥ | ٢٧٣ |
| الحديدة | الحديد | ١ | ٣١٩ | اعتراضات | اعتراضات | ١٧ | ٢٧٣ |
| الغالبية | الغالبية | ٢ | ٣٢٠ | استنزام | استنزام | ١٣ | ٢٧٤ |
| الرسم | لرسم | ٦ | ٣٢٠ | بابعة | بابعة | ١٩ | ٢٧٤ |
| الأنثوية | الأنثوية | ٧ | ٣٢٠ | لذم | لذم | ٢٠ | ٢٧٤ |
| وال | إلى | ١٤ | ٣٢٠ | ولفقسون | ولفقسون | ٤ | ٢٧٤ |
| | | | | فييدون | فييدون | ١٠ | ٢٧٥ |

| الصواب | الخطأ | السطر | صحيفة | الصواب | الخطأ | السطر | صحيفة |
|-------------------|-------------------|-------|-------|-----------------|---------------|-------|-------|
| أما النوع | ما النوع | ٤ | ٣٨٤ | خالصنى | خصبى | ٢٠ | ٣٢٠ |
| Esai sur La | Zmailurh Mystqve | ٨ | ٣٨٥ | الانسان إلا | الانسان | ١ | ٣٢٢ |
| Mystique | | | | يطالبه | يطالبه | ٧ | ٣٢٣ |
| وأفرد | أفراد | ٨ | ٣٨٥ | بن | بنى | ٨ | ٣٢٧ |
| غبطوهم | عبطوهم | ٣ | ٣٨٦ | روايات | بروايات | ٢٠ | ٣٢٩ |
| عن أيام | عن أياما | ٣ | ٣٨٧ | ولو | لو | ١٩ | ٣٣٣ |
| كالكرامات | كالكرامات | ٣ | ٣٩١ | رده | رده | ١٦ | ٣٣٩ |
| Transmutation | Tranamution | ١٣ | ٣٩٣ | paris | prris | ٣ | ٣٤٥ |
| التبذل | التبذل | ١٤ | ٣٩٣ | Mystique | Hystique | ٢/٤ | ٣٤٥ |
| للحلام | الحلاح | ٩ | ٣٩٤ | du | due | ٤ | ٣٤٥ |
| ذكرنا | ذكرته | ١٢ | ٣٩٥ | Martyr | Mrtts | ١١ | ٣٤٥ |
| منته | منه | ١٠ | ٣٩٦ | Muller | — | ٥ | ٣٥٣ |
| مددا | عددا | ١٩ | ٣٩٩ | أ كد | كد | ٩ | ٣٥٣ |
| رجعت | رجحت | ١٨ | ٤٠٤ | البيطامى | البيطامى | ١٧ | ٣٥٦ |
| مذهب | مذهب | ١٤ | ٤٠٨ | اللاهوت | اللاهوت | ٦ | ٣٥٧ |
| السنية | السنية | ٣ | ٤١١ | الهلبينى | الدالبينى | ٩ | ٣٦٠ |
| أشرا | ر | ١٥ | ٤١٤ | Evangiles | Evrangil | ٥ | ٣٦٠ |
| والإيقال فيها لى | لا يغال فيها لى | ١ | ٤١٥ | patrologie | patsologie | ٦ | ٣٦٠ |
| فو | لوفو | ٦ | ٤٢٢ | Orientalis | orientales | ٦ | ٣٦٠ |
| islam ... d'etre | l'islam ... jetre | ٤/١ | ٤٢٢ | والفلسفة | والفلسفة | ١ | ٣٦١ |
| La place | gaplace | ٥/ | ٤٢٥ | قد سها | قد سها | ٤١ | ٣٦٤ |
| ist.de l'islamism | aws. m Alass... | ٢ | ٢٧ | البيت مكسور فى | (واقع خيرا) | ١٠ | ٣٦٥ |
| THpreachHing | pne.. | ٦/٥ | ٤٣٠ | (واقع خيرا) | | | |
| MeHren | MeHrsa | ٥ | ٤٣١ | بطامى | بطامس | ٢٢ | ٣٦٥ |
| يعنون | نعون | ٢ | ٤٣٤ | مجمع | مجمع | ٧ | ٣٦٨ |
| تجولية | تجوليل | ١١ | ٤٣٤ | هذا | هذا | ١٤ | ٣٦٨ |
| de la paris | el panis | ٢ | ٤٣٥ | Expressement | Expseusement | ٢٠ | ٣٧٠ |
| Munk | Lun | ٦ | ٤٣٦ | d'admitre | abunlie | ٢٠ | ٣٧٠ |
| ولا يمكن | لا يمكن | ١٣ | ٤٣٦ | irrealisable de | | | |
| ابن رشيد | ابن رشيد | ١٥ | ٤٣٦ | l'absolu | | | |
| p | b | ٤/٢ | ٤٣٦ | La passios Vol. | La puoson Uol | ٢١ | ٣٧٠ |
| فعال | فعاك | ٦/ | ٤٣٦ | على | من | ٤ | ٣٧١ |
| لم يستطع | فعاك | ٩ | ٤٣٨ | سقط عني | سقط عني | ٧ | ٣٧٤ |
| حصص | لم يستطع | ٢ | ٤٣٩ | يسجدوا لآدم | يسجدوا لآدم | ٧ | ٣٧٧ |
| أصديعة | حصص | ٧ | ٤٤٠ | منه خلقتى | من خلقتى | ١٥٦ | ٣٧٧ |
| بأنه | أصديعة | ١ | ٤٤٠ | فلك | داك | ٨ | ٣٧٨ |
| منه | فأنه | ١٨ | ٤٤١ | ومكيا | وما | ٥ | ٣٨٠ |
| منه ما هو | منه | ١١ | ٤٤٢ | نور أنور | نورا نور | ٦ | ٣٨٠ |
| ابن عربى | من ما هو | ١٢ | ٤٤٢ | مجاهد بن | مجاهد بن | ٩ | ٣٨٠ |
| | ابن عربى | ١ | ٤٤٣ | يتوله | يتول | ١٩ | ٣٨٢ |
| | | | | | | ١٢ | ٣٨٣ |

| الصواب | الخطأ | السطر | صحيفة | الصواب | الخطأ | السطر | صحيفة |
|--------------------|-------------------|-------|-------|------------------|-----------------|-------|-------|
| MargoliouthH | Margoliout | ٧ | ٥٠٠ | عمنا | عمونا | ٥ | ٤٤٤ |
| وما أنا قلت قد جاء | وما أنا قلت - جاء | ١٤ | ٥٠٢ | الفارابية | الفارابية | ١٧ | ٤٤٥ |
| الحديث به | الحديث به | | | تجاهله | تجاوله | ١٠ | ٤٤٧ |
| god | yod | ٢ | ٥٠٢ | نظرية | النظرية | ١ | ٤٤٩ |
| الحبر | الحبرة | ٥ | ٥١٧ | كتاب | كاب | ٩ | ٤٤٩ |
| ابن الفارض القى | ابن الفارض أنكر | ١٧ | ٥٢١ | هرسية | هرسية | ١٦ | ٤٤٩ |
| لذى | لذى | ٨ | ٥٢١ | ولعائها | ولعائهما | ٩ | ٤٥٠ |
| الحنى | الحنى | ١٦ | ٥٣١ | قدماء | قدماء | ١١ | ٤٥٠ |
| لتصوير | لتصوير | ١٢ | ٥٣٤ | School, studies, | Schaol, oludis, | ٣ | ٤٥٠ |
| تلك التى حطم | تلك حطم | ٣ | ٥٣٨ | influence | influerce, | | |
| De Tribus | De | ٦ | ٥٤٤ | Literature | literatwr | | |
| impostoribus | Tribuiopostorilus | | | Nominalism | Nominaliam | ١٩ | ٤٥٧ |
| والعافية | والعافية | ٤ | ٤٦٢ | الضخمة | الضمه | ٦ | ٤٦٢ |
| ضاق | أضاق | ١٦ | ٥٦٥ | الأجسام | بالأجسام | ١٧ | ٤٦٦ |
| واحد | واحد | ٧ | ٥٦٧ | بالحواس | بالجلوس | ٩ | ٤٦٨ |
| الفصحى | الصعى | ٤ | ٥٦٩ | لما وقع | لمواقم | ١٣ | ٤٦٩ |
| معانى | معانى | ١٠ | ٥٧٣ | كما | وكما | ١٧ | ٤٧٩ |
| للملائكة | للملائكة | ١٩ | ٥٧٩ | المطابقة | المطابقة | ١٤ | ٤٨٠ |
| البيهاية | النهائية | ١٦ | ٥٨٤ | إلى | إلا | ٢ | ٤٨٣ |
| عبد | عبدا | ١٤ | ٢٦٣ | الصواب | الخطأ | | |
| آتى | آث | ١٥ | ٢٦٣ | وأوردوا | وأودوا | ٤ | ٤٩٣ |
| التصريف | التصرف | ١١ | ٦٣٢ | ٥٣٦ | ٣٦ | ٦ | ٤٩٣ |
| المدرسين | المدرسين | ١٤ | ٦٤٧ | ادعى | داعى | ٢ | ٤٩٣ |